Bibelns lära om Kristus. Samvetsgrann undersökning

Bokutgåva

Handelstidningens bolags tryckeri, Göteborg 1862.

I.

UNDERSÖKNINGENS GRUNDVILKOR.

Frihet från dogmatiska förutsättningar, såsom ock från rationalisti-
ska; kunskap om messiasidéens utveckling och innehåll. – Re-
formationens grundsatser. – Är reformationen fulländad?
Lutherska ortodoxiens sjelfmotsägelser. Framtidens kyrka.

Ändamålet med denna afhandling är att utröna huruvida kyrkans lära om Kristus öfverensstämmer med nya testamentets.

När man företager sig att granska en kyrklig lärosats (en dogm), ropa vanligen dess försvarare, att granskaren betviflar eller vill mästra bibeln. De som ropa så begå det felet att förvexla bibeln med kyrkobekännelsen. Det gifves många kyrkobekännelser: en evangelisk-luthersk, en evangelisk-reformert, en romersk-katolsk, en grekisk-katolsk m. fl., hvilka alla mer eller mindre afvika från hvarandra, på samma gång som alla åberopa, den ena mot den andra, bibelns vittnesbörd för sin sanning. Hvilken af dem alla har rätt? Eller har någon af dem fullkomligt rätt? De frågorna kunna naturligtvis icke afgöras, utan att man rådfrågar bibeln och med den som lagbok dömer öfver bekännelserna.

Och att den platsen tillkommer bibeln torde väl ingen protestant bestrida.

Ur protestantisk synpunkt är således ändamålet med denna afhandling fullt berättigadt. Hon stöder sig på tvenne grundsatser, som reformationens män i klara ord förkunnade och i klar handling tillämpade. Bibeln, så lyder den ena grundsatsen, är i frågor, som röra kristna läran, den afgörande högsta myndigheten. Den andra lyder: under ledning af den heliga skrift kan och bör en kristen pröfva hvad som är sannt eller villfarande i kyrkliga läror och bruk.

Att förneka de grundsatserna vore att bryta stafven öfver Luther och hans verk.

Huru bör då nya testamentet läsas, när man vill företaga en sådan granskning? Kanske med våra bekännelseskrifter eller symboliska böcker som ledning för omdömet? Den som fordrar det förgäter alldeles hvad den vigtiga frågan gäller. Just den, öfver hvilken man har att döma, väljer man ej till ledare och bestämmare af sitt omdöme. Slik förgätenhet är dock ett vanligt fel hos våra teologiska skriftställare. När de vilja bevisa öfverensstämmelsen mellan bibeln och någon af deras lärosatser, händer det ofta, att de till stöd för sitt resonnemang och skydd för sin bibeltolkning använda samma lärosats, hvars sanning de skulle bevisa.

Det är således nödvändigt att läsa bibeln utan dogmatiska förutsättningar. Svårt är – det måste medgifvas – att frigöra sig från dessa, då de, från barndomen inplantade, innan reflexionen vaknat, blifvit så införlifvade med bibelläsarens föreställningssätt, att de, oftast honom omedvetet, bestämma hans uppfattning af det lästa. Deraf låter sig förklara, huru det är möjligt, att så många af de olika kyrkornas anhängare läsa skriften, utan att i henne finna det ringaste, som strider mot de respektiva kyrkolärorna. Katoliken finner de heliga böckerna fullkomligt öfverensstämmande med tridentinska mötets bekännelse; lutheranen med

augsburgiska. För dem, hvilka söka en lärdare, mer till källorna gående kunskap om bibeln, har hvarje kyrka träffat ett helt system af försigtighetsmått, att hon må bevara äfven dem inom sin föreställningskrets. Hon eger en för detta ändamål lämpad bibelutläggningslära (exegetik); hon eger sina bibeltexter, besmittade med förfalskningar och fel, som icke rättas, ifall de lända hennes dogmatik till godo; sina grekiska ordböcker, som till ord och meningar i nya testamentets grundtext lemna just de öfversättningar och förklaringar, hvilka kyrkan gillar, om än den opartiskt stående språkvetenskapen erkänner dem för oriktiga; samt slutligen sina särskilda bibelverk, i hvilka versernas sammanhang som oftast afbrytes af anmärkningar, egnade att i brodden qväfva hvarje af bibelordet möjligen ingifvet tvifvel om riktigheten af en inplantad mening.

Till att göra förblindelsen fallständig missbrukas bönen. Den i sina dogmatiska förutsättningar fångne läsaren beder, då han öppnar bibeln, om den helige andes upplysning, att han klart och innerligt må förnimma öfverensstämmelsen mellan den heliga skrift och sin kyrkas lära, hvilken han naturligtvis anser som den enda rena och sanna. Så bedja de fromme inom alla kyrkosamfund: så beder katoliken, mormonen, greken, lutheranen – och bönen, i stället för att skärpa andens blick, tilldrager ögonbindeln ännu hårdare. En sådan bön måste så verka. Ty i stället för att bedja Gud om *sanningen, den må lyda huru som helst*, bedja de om orubblig tro på sina ärfda eller förvärfda föreställningar. Och om i dessa något falskt är förhanden, bedja de således att blifva förhärdade i sina misstag.

Men är det nödvändigt att frigöra sig från dogmatiska förutsättningar, för att den läsandes själ skall kunna ofördunkladt och utan vanställning afspegla nya testamentets innehåll, så är det å andra sidan lika nödvändigt att icke skrida till dess studium med den förutfattade mening, att man uti detsamma skall återfinna sin egen tidsålders vetenskapliga och förståndsmessiga verldsåskådning. Detta fel begicks af den gammalrationalistiska skolan. För att ur den heliga skrift framtvinga sina egna åsigter om en lagbunden, förnuftig och sedlig verldsordning begingo de våld på hennes bokstaf och anda. Begge de sins emellan kämpande partierna – dogm-männen och rationalisterna – täflade om att öfverträffa hvarandra i godtycklig bibelutläggning. Begge hade hvart sitt mål redan i förväg gifvet. Det ena med sitt dogmatik i handen, det andra med sitt förståndsschema mästrade i kapp den heliga skrift.

Det är frihet från båda dessa arter af förutsättningar – dogmatikens så väl som den moderna verldsåskådningens – som författaren till denna afhandling sökt eftersträfva, för att, af dem oförvillad, lyssna till nya testamentets egna ord.

Deremot har han ansett det i hög grad befordra en riktig uppfattning af nya testamentets skrifter att känna det land, det folk, den tid, hvarifrån dessa skrifter leda sitt upphof, den föreställningskrets, i hvilken de lefde, för hvilka Jesus förkunnade att han var Messias. Ty klart och tydligt är, att äfven det nya i hans lära måste anknyta sig, antingen som en utveckling eller en motsats, till de hos folket gängse meningarne. Af stor vigt är fördenskull att veta, hvad i synagogorna förkunnades och hvad hos folket troddes om Messias, vid den tid då Jesus uppträdde. När Andreas sade till sin broder Simon: „vi hafva funnit Messias“ (Joh. 1: 41), och denne genast följde honom till Jesus, hvad var det Simon då sökte och trodde sig finna? Hvad betydde för honom ordet Messias? Hvilka föreställningar väckte det i hans själ? Och när samme Simon Petrus uttalade sin trosbekännelse: „du är Kristus, lefvande Guds son“, eller när Nathanael utbrast: „rabbi, du är Guds son, du är Israels konung“, hvad tänkte de under detta uttryck „Guds son?“ I hvilken bemärkelse nyttjades dessa ord i Bethsaidas, Kapernaums, Nazareths synagogor, der Andreas, Petrus, Nathanael och folket, som omgaf Jesus, hade undervisats om Messias och styrkts i hoppet om hans snara ankomst? Paulus var skriftlärd och farisé. Som yngling hade han setat vid rabbinen Gamaliels fötter. Han var uppammad vid synagogans läror, hade införlifvat sig med dess språk och sätt att föredraga. Man behöfver blott ögna i den äldre rabbinska litteraturen, för att genast fatta likheten mellan dess framställningssätt och Paulus’. Och så måste det vara, om ej Paulus, när han skref, skulle blifvit obegriplig för sig sjelf. Är det då ej af vigt, för en klar uppfattning af honom, att känna de så att säga tekniska ord, uttryck och bilder, som i synagogan voro

häfdvunna? Klarare ljus öfver nya testamentets innehåll, större visshet om det, som dess författare velat uttrycka med sina egendomliga talesätt, måste otvifvelaktigt utbredas genom ett förstudium sådant som det antydda. I det ligger den rätta förberedelsen till inträde i nya förbundets helgedom. Men att tro sig böra skåda tillbaka på skriften från ståndpunkten af en dogmatik, hvilken tillkommit så godt som oberoende af henne, århundraden efter Kristi lefverne, samt formulerats af greker och romare, som egde ringa eller ingen kännedom om den föreställningskrets, i hvilken Jesu lärjungar och häfdatecknare uppvext, eller förutsättningarne, från hvilka *de* utgingo, detta är redan i och för sig ett fel.

Ett särskildt kapitel af denna afhandling framlägger fördenskull resultatet af ett studium öfver Messias-idéen hos judarne före och vid Jesu uppträdande. Kunskapen härom är, såsom redan påpekadt, förgården till nya testamentets Kristuslära, nödvändig att genomgå, för att komma till henne.

Det är en stor, en olycksdiger förvillelse, att reformationen skulle vara afslutad med Luther. Han sjelf var af annan åsigt: han betraktade sitt verk endast som reformationens begynnelse. Stor, olycksdiger var ock förvillelsen, som af den nyss nämnda blef en följd: att nämligen de så kallade symboliska böckerna upphöjdes till en stadigvarande och obestridlig myndighet. Det hjelpte ej, att dessa böckers författare förklarat sig vara svaga och ofullkomliga till förstånd och vetande såsom menniskor i allmänhet äro; det hjelpte ej, att de frånkände sig hvad de frånkänt påfven och kyrkomötena: ofelbarhet. Hos de män, som hade att fortsätta deras verk, gjorde sig åter den gamla träl-andan gällande. Verlden kunde icke på en gång omskapas: slafsinnets gamle Adam lefde upp igen och gaf sig ej tillfreds, innan han fick en ny tradition, en ny påfve att böja sig under. Augsburgiska bekännelsen blef den nye påfven. Dermed var protestantismens utgångspunkt och hufvud-grundsats förnekad af protestanterna sjelfva. Här är icke platsen att tala om de sorgliga följder af denna sjelfförnekelse, hvilka yppat sig i det religiösa lifvets förqväfning genom en rå s. k. rättrogenhet (ortodoxi). Men hvad vi vilja påpeka är den logiska följden af sjelfförnekelsen. Man har utdömt den ursprungliga fasta grundvalen och byggt kyrkan på motsägelsens, begrepps-förvirringens farliga grund. Katolicismen, ehuru stående på ett lägre trappsteg af menskliga utvecklingen, är dock i sig sjelf starkare och mer sammanhängande. Detta veta ock de bildade katolikerna. De betrakta lutheranismen och kalvinismen som förfelade skapelser, och rikta blicken mot en kommande, mer genomgripande reformation, som blir mägtig att bilda en kyrka, lika sammanhängande, fast och följdriktig till sin lära, som den katolska, men tillika högre, friare, andligare än hon: en kyrka, som med religionens band till ett harmoniskt helt förenar alla menskliga skiljaktigheter och uti individernas fria utveckling skådar sin egen förkofran och kraftförökning: en kyrka, som uppmanar förnuftet att forska, likaväl som hjertat att älska, emedan hon vill förverkliga både sanningen och kärleken, samt genom begge friheten. Huru låga, huru simpla i jemförelse med denna *framtidens* kyrka äro icke dessa prestkyrkor, som frukta för att utstryka understuckna bibelverser, försvara sina dogmer med läsarter, som de veta vara oriktiga, och darra för hvarje vetenskaplig upptäckt, emedan de i sådane se naturliga fiender!

Hvad nu angår den logiska följden af bekännelseskrifternas upphöjelse till auktoritet i kyrkan, så erfara vi densamma allt för djupt, då katolikerna rikta till oss sådane frågor, som t. ex. de efterföljande:

– Är det icke en motsägelse, då J å ena sidan förneken kyrkomötenas ofelbarhet, men å andra sidan förklaren för gudomliga, allena saliggörande sanningar åtskilliga läror t. ex. treenigheten, som hvarken bibeln omedelbart förkunnar eller den äldsta kristna kyrkan kände, utan som just genom dessa kyrkomöten (och ofta genom en ringa röstöfvervigt på desamma) blifvit formulerade och påbjudna?

– Uti edra symboliska böcker hafven J intagit dessa läror, och när J upphöjt nämnda böcker till en ofelbar och evig norm för er bibel-utläggning, hafven J då icke dermed gjort den ofvan påpekade motsägelsen obotlig, gjort den till sjelfva grundvalen för er kyrka? Ty om införandet af en sådan norm skall något betyda, måste den innebära, att hvarje förutsättningslös granskning af de antagna kyrkomöte-lärorna är oberättigad, och att all granskning öfver hufvud, som kommer till andra resultater, är oriktig och fördömlig.

– J gören edra symboliska böcker till rättesnöre för forskningen i bibeln, i stället för att, som reformatorerna, göra bibeln till rättesnöre för granskningen af kyrkolärorna. Är det väl oärlighet eller förblindelse – ty ettdera *måste* det vara – när J icke förthy påstån, att den heliga skrift är er högsta myndighet i frågor, som röra Kristi lära?

– Är denne eder oföränderlige och således, i händelse af fel, oförbätterlige papperspåfve att föredraga framför *vår* högsta kyrkliga myndighet, som är en kedja af lefvande personer och fördenskull icke alldeles utesluter möjligheten af ett framåtskridande?

– Kunnen J förvåna eder deröfver, att vi fasthålla vår urgamla tro, att vi icke öfvergifva en kyrka, omstrålad af tusenårig glans, bekräftad af så många århundradens kraftiga andar, af så många slägtens fromma tro, dertill så följdriktig i sitt system, så sammanhängande i sig sjelf, för att öfvergå till en kyrka, som är jemförelsevis ny, som, knappt uppkommen, förnekade sitt upphof och lade en motsägelse till sin grundval?

Dessa frågor af katolikerna till protestanterna äro lika många rättvisa förebråelser. Mer än en samvetsgrann protestant har gjort sig sjelf samma spörsmål och besvarat dem med att – öfvergå till romerska kyrkan. Af alla utvägar, som kunna väljas, är detta visserligen den sämsta. Det är att öfvergå från ett ofullkomligare af högre slag till ett fullkomligare af lägre. Det finnes en annan utväg, som ej är återgång och hopplöshet, utan framåtskridande och räddning. Den består uti att motsäga motsägelsen, nedslå papperspåfven och i hans ställe upphöja den fria forskningen: att våga tro, äfven i det religiösa, såväl som i det vetenskapliga, det politiska, det sociala, på frihetens välsignelse. Att i vetenskapen tro på friheten är att tro på menskliga förnuftet; att i det politiska och sociala tro på friheten är att tro på en sedlig verldsordning; att i det religiösa tro på friheten är att tro på Gud.

Utan denna tro skall protestantismen skrida mot sin sjelfupplösning. Med dess återtändande skall hon börja på nytt sitt i århundraden afbrutna segerlopp och slutligen vinna en verldstriumf. –

II.
TREENIGHETSLÄRAN OCH SKRIFTEN.

Är kyrkans treenighetslära biblisk? – En not om skilnaden mellan ett gudomligt mysterium och ett „Hexen-Einmal-Eins“. – En märkvärdig sida ur bibeltextens historia. Neander och Luther om 1 Joh. 5, 7. Vittnesbörd om samma ställe från de grekiska handskrifterna, från öfversättningarne, kyrkofäderna, textsammanhanget.

I det föregående kapitlet har påpekats nödvändigheten af att frigöra sig från dogmatiska förutsättningar, när man går att forska i den heliga skrift. Den främsta af dessa dogmatiska förutsättningar och den som mest fördunklat nya testamentets lära om Kristi person är treenighetsläran. Det torde derför vara på sin plats, att den bibliska grunden för denna dogm här underkastas en närmare granskning, isynnerhet som vi i sammanhang härmed blifva i tillfälle att framlägga en lärorik sida af bibeltextens historia.

Till en början skall vår granskning inskränka sig till frågan, om treenighetsläran är *omedelbart biblisk* [1].

Biblisk kan en lära vara antingen så, att hon omedelbart i klara ordalag af bibeln uttalas, eller så, att hon blir det enda möjliga resultatet, när den heliga skrifts utsagor om något visst föremål sammanställas och jemföras. En lära, som i sednare meningen är biblisk, lämpar sig icke till förutsättning eller synpunkt för

bibelforskaren, eftersom den först skall visa sig som ett resultat af hans forskning. Blott en i förra meningen biblisk lära är egnad till synpunkt, men detta först sedan man öfvertygat sig, att hon är af bibeln uttryckligen förkunnad. Är treenighetsläran en sådan?

Det finnes många prester, som besvara denna fråga med ja, i det de åberopa 1 Joh. 5, 7.

Men vetenskapligt bildade och sanningskära teologer besvara samma fråga med nej. Vi vilja anföra ett yttrande utaf en af de lärdaste och frommaste lutherska kyrkolärare i nyare tider, en man, hvars namn med vördnad nämnes af alla partier. Vi mena doktor Neander. Yttrandet, som återfinnes i hans „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“, I. sid. 984, 985, är tjenligt att här anföra, emedan det både gifver ett allmänt svar på ofvanstående fråga och särskildt påpekar beskaffenheten af det åberopade stället 1 Joh. 5, 7.

„*Treenighetsläran*“, säger doktor Neander, „*hör ej till den kristliga trons grundartiklar, hvilket är klart redan deraf att hon icke på ett enda ställe i nya testamentet uttryckligen förkunnas; ty det enda ställe, der detta sker, nämligen språket om de tre som vittna (1 Joh. 5, 7), är afgjordt oäkta*.“

Mången af denna afhandlings läsare torde med förvåning fråga: hvad vill det säga, att ett bibelspråk är oäkta? Det kapitel ur bibeltextens historia, hvilket vi här nedan öppna, skall lemna tillräckliga upplysningar härom. Innan vi gå vidare, vilja vi till deras tjenst, som behöfva en annan auktoritet än Neanders till stöd för sin öfvertygelse, anföra hvad Luther tänkte om det bibelställe, hvilket våra prester åberopa såsom omedelbart intyg för treenighetsläran. Han var så förvissad om att detsamma är understucket, att han icke blott uteslöt det ur sin bibelöfversättning 2, utan äfven förkunnade sin förbannelse öfver den, eho det vara måtte, som efter hans död skulle våga ånyo insmyga det i den heliga skrift.

Stället har, i sitt äkta och ursprungliga skick, följande lydelse:

„*Ty tre äro, som vittna, anden och vattnet och blodet, och de tre äro till ett*.“

Detta är det korta innehållet af 1 Joh. 5, 7 & 8 i den oförderfvade grekiska grundtexten och i Luthers öfversättning.

I sitt förfalskade skick, sådant det förekommer i katolikernas latinska bibel, äfvensom i den svenska kyrkobibeln m. fl., har stället följande lydelse:

„*Ty tre äro, som vittna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett. Och tre äro de, som vittna på jorden, anden, vattnet och blodet, och de tre äro ett*.“

Tjugofyra år efter Luthers död voro de män, i hvilkas händer han nödgades öfverlemna reformationsverket, i stånd att återinsmugla de oäkta orden. För att mot de inom protestantiska kyrkan tidigt vaknande unitariska rörelserna3 ega ett värn i nya testamentet, instucko de ortodoxe teologerna orden: „*tre äro som vittna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett*“, samt i följande vers orden „*på jorden*“, än en gång i Johannes’ bref, till en början med smärre bokstäfver än den öfriga texten. Småningom blefvo förfalskarne djerfvare: i en upplaga af år 1589 finner man det instuckna vara tryckt med samma stil som texten i allmänhet, men likväl skildt från denna genom hakar eller parentesbågar. Några få år derefter äro äfven dessa hakar borttagna, och dermed hvarje tecken bortröjdt, som kunde varna den godtrogne läsaren.

I Sverge hafva prester, som ombesörjt bibelupplagor, vågat gå ännu längre, i det de låtit utmärka de falska orden, likasom andra dogmatiskt vigtiga ställen, med så kallad fetstil.

Om man betänker, att Luther trodde på treenighetsdogmen och således för intet pris skulle beröfvat denna

lära dess hufvudstöd, ifall stödet varit annat än en lögn, så låter det icke betvifla sig, att han ansåg de bevis han erhållit för det oäkta ursprunget af 1 Joh. 5, 7 för oemotsägliga. Med sådane bevis för ögonen kunde han, som var en sanningens man, icke annat än utstryka och bannlysa de obibliska orden. Han hade ju förnekat och nedbrutit all annan tros-myndighet än bibelns egen, i den fasta öfvertygelse, att bibeln är Guds ord. Skulle då fostret af ett misstag, om icke af ett bedrägeri, få plats i detta Guds ord och tillerkännas anseende som sådant inom kristna församlingen? Slikt hade Luther betraktat som gudlöshet, som förräderi mot församlingen och menskligheten. Och så måste hvarje rättsinnad betrakta det. Men förräderiet har dock blifvit begånget af ortodoxa teologer, som kalla sig Luthers efterföljare; och vår kyrkas män, som i dag lefva, äro deras medbrottslingar, ty långt ifrån att ombesörja det oäkta ställets utplånande, åberopa de det fortfarande i sina predikningar och läroböcker [4]. Felet (vi begagna här ett lindrigt ord) är desto oursäktligare, som nutiden eger flera och än starkare bevis för ställets obibliskhet än Luther och hans samtida kunde erhålla. Luther hade nämligen blott ett ringa antal handskrifter från sin närmaste omgifning att tillgå och saknade dessutom mycket af de rika hjelpmedel, som språkvetenskapens och fornkunskapens framsteg nu erbjuda forskarne[5].

Vi vilja här på möjligast allmänfattliga sätt redogöra för några af de vittnesbörd, på grund af hvilka bibelforskarne hafva uttalat förkastelsedomen öfver 1 Joh. 5, 7.

Boktryckerikonsten är, såsom läsaren känner, omkring 400 år gammal. Bibeln trycktes första gången år 1455 eller 1456 af Johannes Gutenberg i Mainz. Före den tiden funnos endast skrifna bibelexemplar, det vill säga bibelhandskrifter. Mellan boktryckerikonstens uppfinning och de nytestamentliga böckernas författande ligger således en tidrymd af tretton till fjorton århundraden, under hvilka bibelordet fortplantades genom afskrifter. De äldsta handskrifter af nya testamentets böcker, som blifvit bevarade intill våra dagar, äro tillverkade i fjerde århundradet. Först vid den tiden började man ock i de kristna församlingarne blifva någorlunda enig om valet af de böcker, som borde utgöra det nya förbundets urkunder. Dessförinnan lära samlingarne af sådane skrifter varit både sällsynta och sins emellan mycket olika. Att vi icke besitta handskrifter från de tre första århundradena låter förklara sig dels af det lättförstörliga ämne, egyptiskt papper, som då allmänt begagnades att skrifva på; dels af exemplarens fåtalighet: å ena sidan voro handskrifterna både dyra och under förföljelserna farliga att ega, å andra sidan var bruket af desamma långt in i andra århundradet temligen inskränkt, emedan undervisningen hufvudsakligen skedde genom samtal och föredrag, samt emedan den mundtliga traditionen från apostlarnes tid då ännu bibehöll en friskhet och tillförlitlighet, som gjorde det skrifna ordet mer umbärligt.

En stor del af de länder, till hvilka kristendomen först utbredde sig, beboddes af folk, som talade det språk, grekiskan, på hvilket nya testamentets författare skrefvo. Dessa folk behöfde således icke låta öfversätta den nya lärans urkunder åt sig. De handskrifter, som deras kyrkor, kloster och privatmän egde, härstammade i rakt nedstigande linie, genom flera eller färre led, från de tidigt försvunna urskrifter (autografer), som tillkommit under evangelisternas och apostlarnas egna händer eller under deras uppsigt. För att afgöra frågan, om ett bibelspråk är äkta eller riktigt återgifvet har man derför i främsta rummet att vända sig till och jemföra de *grekiska* handskrifterna, helst de äldsta och sådane yngre, om hvilka man har skäl att antaga, att de äro omedelbara afskrifter af mycket gamla.

De nästa källor, som man har att rådfråga, äro de äldsta *öfversättningarne*, hvilka sönderfalla i tvenne grupper: *de orientaliska* och *de vesterländska*.

Slutligen kan man påräkna vigtiga, stundom afgörande upplysningar om den ursprungliga bibeltexten uti de tre första århundradenas kyrkliga litteratur: hos *de grekiske* och hos *de romerske kyrkofäderna*.

Vi skola i korthet redogöra för de intyg beträffande 1 Joh. 5, 7 & 8, som äro att hemta från dessa fem källor. Vi börja med

I. **Grekiska handskrifterna**. Dessa delas i tvenne slag: uncialhandskrifterna, som i allmänhet äro de äldre, och minuskel- handskrifterna. De förra förete en mycket gammaldags bokstafsstil, närmast liknande den, som grekerna brukade vid inskrifter på byggnader och minnesvårdar; de äro skrifna i kolumner, samt sakna ursprungligen andnings- och tontecken (spiritus och accenter). De sednare äro skrifna med bokstäfver af ett beqvämare, mer rumbesparande alfabet, kalladt minuskeleller kursivstil, som uppkom under medeltiden och småningom utträngde bruket af uncialer.

Af uncialhandskrifter finnas fem, som utan luckor innehålla de så kallade allmänna brefven (epistolæ catholicæ), till hvilka, med undantag af Paulus', alla apostlabref, således äfven Johannes' epistlar, räknas. Det är dessa fem, som vi hafva att aldraförst rådfråga beträffande 1 Joh. 5, 7 & 8 6. Lyckligtvis befinna sig i deras antal de tvenne äldsta och mest ansedda grekiska handskrifter i hela verlden, nämligen den Vatikanska och den sinaitiska, med hvilka vi här begynna förteckningen öfver dem.

1) *Vatikanska handskriften* (codex vaticanus), från fjerde århundradet. Förvaras uti Vatikanska biblioteket i Rom. När och hvarifrån den kommit dit är obekant; bibliotekets äldsta bokförteckning upptager densamma.

2) *Sinaitiska handskriften* (codex sinaiticus), från fjerde århundradet. Funnen i S:t Katarinas kloster på berget Sinai och först i dessa dagar genomforskad af professor Tischendorf. Förvaras nu i kejserliga biblioteket uti Petersburg.

3) *Alexandrinska handskriften* (codex alexandrinus), från femte århundradet. Har tillhört patriarkatets i Alexandria boksamling, kom derifrån till Konstantinopel och skänktes år 1628 af patriarken derstädes Cyrillus Lukaris till konung Karl I af England. Förvaras i Brittiska Museum.

4) *Angeliko-romanska handskriften* (codex angelico-romanus), från nionde århundradet. Tillhör ett augustinerkloster i Rom.

5) *Moskovitiska handskriften* (codex mosquensis), från nionde århundradet. Har från Dionysii kloster på berget Athos förts till biblioteket i Moskwa.

Hvad intyga nu dessa fem?

I dem alla har 1 Joh. 5, 7 & 8 följande lydelse:

„*Ty tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett*.“

Uti ingen enda af dem förekomma orden: „tre äro som vittna i himmelen, fadren, ordet och den helige ande, och de tre äro ett“; ej heller förekomma orden „på jorden“, som för parallelismens skull blifvit instuckna i vers. 8.

Detta hvad uncialhandskrifterna beträffar.

Vi skola nu redogöra för minuskelhandskrifterna.

Af det stora antal från alla delar af den kristna verlden samlade minuskelhandskrifter, hvilka vår tids vetenskap har genomforskat, finnas nära 200 äldre än boktryckerikonsten, som innehålla de allmänna brefven. De äldsta äro från nionde århundradet. Af alla dessa finnes blott en enda, som eger orden om de tre vittnena i himmelen. Denna enda är en uti Vatikanska biblioteket i Rom befintlig handskrift från elfte århundradet; men icke ens der stå de ifrågavarande orden i sjelfva texten, utan äro skrifna i brädden af en hand från nyare tid – enligt Tischendorf från sextonde århundradet eller ännu sednare.

Jemte den finnas dock tvenne andra minuskelhandskrifter, den ena i Dublin, den andra i Rom, som innehålla

orden om de tre vittnena i himmelen; men begge äro yngre än boktryckerikonsten. Eftersom de fördenskull icke äro vittnesgilla i frågan, skulle vi ej omnämnt dem, ifall icke den ena, nämligen Dublinerhandskriften, hade spelat en viss roll vid det falska ställets införande i de tryckta protestantiska bibelupplagorna, en roll, för hvilken längre ned skall redogöras.

Utom dessa de egentliga handskrifterna („codices“) af nya testamentet på grundspråket, hafva vetenskapsmännen genomgått en mängd från gamla tider härstammande grekiska „lektionarier“, det vill säga böcker, som, bestämda för gudstjensten, endast innehålla de utdrag ur epistlarne, som blifvit valda till uppläsning på sön- och högtidsdagar. I ingen enda har man funnit orden om de tre vittnena i himmelen; alla återgifva 1 Joh. 5, 7 & 8 på följande sätt:

„*Ty tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett*.“

II. **De äldsta österländska öfversättningarne.** Det till kristendomens moderjord närbelägna Syrien var det första land, som egde en öfversättning af nya testamentets skrifter, gjord redan i slutet af andra eller början af tredje århundradet och känd under namnet Peschito. En syrisk biskop Polykarpus fulländade år 508 en andra öfversättning, bekant under namnet den philoxeniska; och en munk Thomas af Heraklea år 616 en tredje, som egentligen är en omarbetning af den andra.

Uti ingen enda handskrift af dessa trenne syriska öfversättningar förekommer det omtvistade stället i sjelfva texten. I några få är det skrifvet i brädden af en sednare hand.

Icke lång tid efter Syrien erhöll Egypten sina öfversättningar af nya testamentet, hvilka efter egyptiska folkspråkets munarter kallas den thebaiska (eller sahidiska), den memphitiska (eller koptiska) och den basmuriska.

Ingendera af dessa öfversättningar känner de tre vittnena i himmelen.

Till det ofvan Egypten belägna sagolandet Etiopien trängde kristna missionärer i fjerde århundradet, och äfven detta land, hvilket sedermera fört ett från den öfriga kristna verlden isoleradt lif, erhöll en öfversättning af nya förbundets urkunder, hvilken jemte andra litterära skatter (t. ex. Henochs bok) först i nyare tider blifvit för den europeiska vetenskapen tillgänglig.

Versen om de i himmelen vittnande fadren, ordet och den helige ande finnes icke i den etiopiska öfversättningen. Äfven i den heter det blott: „Ty tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett“.

Detsamma är förhållandet med de arabiska öfversättningar, som man eger af nya testamentet. När dessa öfversättningar blifvit gjorda, deröfver sväfvar mörker. Den outtröttlige bibelforskaren Tischendorf har nyligen i österlandet funnit en arabisk codex, skrifven i åttonde århundradet och innehållande samtliga de apostoliska brefven, hvilken lemnar ett nytt intyg derom, att de arabiska öfversättningarne äro fria från det understuckna stället.

Af gamla österländska öfversättningar återstå nu blott att nämna den georgiska och den armeniska. Den förra har ännu icke blifvit föremål för kritiska undersökningar [7]. Den sednare anses gjord i början af femte århundradet.

Af alla armeniska codices, som vetenskapen känner, finnes icke en enda, som innehåller de ord, hvilka ortodoxerna åberopa ur 1 Joh. 5, 7 & 8 till stöd för treenighetsläran.

Vi finna således, att *alla* handskrifter på grundspråket, som äro äldre än boktryckerikonsten, och *alla* gamla österländska öfversättningar, med en enhällighet, som måste eröfra vår öfvertygelse, visa, att orden om de

tre vittnena i himmelen äro oäkta.

De första spåren af förfalskningen möta vi deremot bland

III. **De vesterländska öfversättningarne.** Jemföra vi nya testamentets text, så som den genom afskrifter och öfversättningar fortplantat sig, med ett träd, så känna vi nu, att trädets stam – grundspråkets handskrifter – och alla dess åt öster utskjutande grenar – de österländska öfversättningarne – bevarat sig rena med hänseende till 1 Joh. 5, 7 & 8. Deremot när vi komma till den mägtigaste gren, som trädet utskjutit åt vester – till de latinska handskrifterna – finna vi förfalskningen der inympad. Dock, äfven här är rätta förhållandet så uppenbart, att om alla de gamla grekiska och österländska handskrifterna vore obekanta, skulle endast en noggrann skärskådning af de latinska vara tillräcklig att stadga omdömet.

De begge äldsta latinska codices, som vetenskapen känner, äro de så kallade „codex amiatinus“ och „codex fuldensis“. Den förra, som förvaras uti biblioteket i Florens, är fulländad år 541 af abboten Servandus; den sednare, som tillhört abbotstiftbiblioteket i Fulda, är från samma århundrade. Ingendera känner i 1 Joh. 5, 7 & 8 andra vittnen än „anden, vattnet och blodet“. Så är ock förhållandet med mer än 50 andra latinska codices, bland hvilka den genom textforskaren Griesbach bekanta harleyanska codex från sjunde århundradet; en handskrift, som tros hafva tillhört Alcuin, från samma tid, och Karl den skalliges bibel från nionde århundradet.

Den äldsta handskrift, som innehåller det omtvistade stället, är en latinsk, som förvaras uti Toledo i Spanien („codex toletanus“). Den är från sjunde eller åttonde århundradet. Sedan lateranska prestmötet, år 1215, officielt godkänt det genom att åberopa det i sina protokoller, finner man det instucket i en mängd latinska handskrifter, tills det slutligen fick påflig sanktion genom den sixtinska bibelupplagen år 1590 och den clementinska år 1592, hvilka upplagor äro behäftade med många både uppsåtliga och ouppsåtliga oriktigheter.

Men i afseende på flertalet af de äldre latinska codices, der detsamma finnes, är följande att märka. Antingen ega de det blott i brädden, ditskrifvet af en sednare hand, eller inne i sjelfva texten, men då har skrapknifven användts, för att skaffa det plats. Ytterligare bör märkas, att det uti olika handskrifter är återgifvet på så mångfaldigt olika sätt, att man nästan måste förvånas deröfver, att en så kort mening kunnat erhålla så många variationer. Detta bevisar emellertid, att insättarne af de understuckna orden icke haft någon fast norm att hålla sig till, hvilket de skulle haft, om någondera af de gamla latinska öfversättningarne (den så kallade Itala och den, som omkring år 383 på kyrkans uppdrag gjordes af munken Hieronymus) hade innehållit stället 8.

Till de gamla vesterländska öfversättningarne räknas äfven den götiska, gjord af biskopen Ulfila i fjerde århundradet; den anglosachsiska, gjord i åttonde århundradet; den frankiska och den slavoniska. De trenne förstnämnda kunna dock i saken ingenting vittna; ty af den götiska finnas blott fragmenter af evangelierna (uti „silfvercodex“ i Upsala) och Paulus’ bref i behåll; den anglosachsiska har endast omfattat evangelierna, och den frankiska endast Mattheus’ evangelium. Deremot är den slavoniska, som gjordes omkring 870 på föranstaltan af missionärerna Cyrillus och Methodius, af desto större vigt. Af alla slavoniska handskrifter finnes icke en enda, som innehåller de understuckna orden i 1 Joh. 5, 7 & 8. Äfven i de äldsta tryckta upplagorna af slaviska bibeln finnas de icke. Först uti en upplaga, tryckt i Moskwa 1663, äro de anförda i brädden, och derifrån hafva de slutligen influtit i texten.

IV. **Österländska kyrkans äldsta litteratur.** Innan vi lemna detta ämne, vilja vi anföra några få af de många vittnesbörd, som kunna hemtas från kyrkans litteratur under de första århundradena. Dessa vittnesbörd äro af så slående beskaffenhet, att äfven de vore, ensamma för sig, utan föregången undersökning af grundspråkets och öfversättningarnes handskrifter, i stånd att göra versen om de tre vittnena

uti himmelen i högsta grad misstänkt. Att ingen af kyrkans äldre skriftställare anför denna vers eller förråder ringaste bekantskap med densamma, dervid vore ingen vigt att fästa, såframt icke i deras verk förekomme mångfaldiga ställen, der innehållet ovilkorligen fordrat, att de skulle anfört den, om den varit för dem bekant. Man behöfver blott erinra sig, att flera af denna litteraturs alster äro monumenter af de lärostrider, som på den tiden betäckte verlden med blod och ruiner; att deras författare personligen deltogo i dessa teologiska fejder eller med sitt skriftställeri afsågo att befästa de ur dem framgångna dogmerna; samt att dessa nästan uteslutande gällde treenighetsbegreppet och den i närmaste samband med detsamma stående läran om Kristi person.

Vi vilja till en början nämna en skrift från första hälften af tredje århundradet, riktad mot en af förelöparne till den fruktansvärda strid, som utbrast ungefär ett sekel derefter. Det är den af biskopen Hippolytus författade stridskriften „Mot Noetus“. Noetus uppträdde i staden Smyrna med den lära, att det var Gud, Fadren sjelf, hvilken i Jesus Kristus nedsteg till jorden och dog på korset. Presbyter-rådet instämde Noetus att stånda till ansvar för sin lära. Hippolytus anför de bibelspråk, på hvilka denne stödde sin åsigt och som han åberopade inför rådet. Bland dessa förekomma Joh. 14, 9: „Den mig ser, ser fadren“, samt Joh. 10, 30: „Jag och fadren äro ett“. Men språket om de tre vittnena i himmelen, som också „äro ett“, anföres ej såsom åberopadt af Noetus. Kan någon betvifla, att han skulle användt det, ifall det på hans tid hade stått att läsa i nya testamentet?

Origenes (död 254), som skrifvit vidtomfattande kommentarier, homilier och skolier öfver den heliga skrift, talar ingenstädes om de tre vittnena i himmelen, men väl om de tre vittnena „anden, vattnet och blodet“, och att „de tre äro ett“.

Af den kyrklige skriftställaren Dionysius Alexandrinus (död 264) eger man ett bref till biskop Paulus af Samosata, i hvilket han bekämpar dennes åsigt, att Jesus var blott menniska. I stridskriften mot en sådan lära hade det väl varit på sin plats att jemte andra bibelställen anföra versen om fadrens, ordets och den helige andes enhet. Men Dionysius åberopar den icke.

Ortodoxiens fader och den kyrkliga treenighetslärans egentlige upphofsman var den ryktbare biskopen i Alexandria Athanasius (död 373). Det är hans namn, förknippadt med kyrkomötet i Nicæa, som förkunnar utbrottet af det vilda kriget mellan de så kallade ortodoxerna och arianerna, hvilka sednare förnekade, att Kristus är Gud i absolut mening, och förklarade honom vara ett skapadt väsen. Bland Athanasius’ efterlemnade skrifter finnas fyra tal mot arianerna och en afhandling om Ordets menniskoblifning; men hvarken i dem eller i andra afhandlingar, som äro af honom, nämnas de föregifna himmelska vittnena.

Basilius den store (död 371) var en af arianernas kraftigaste motståndare. Han egnade en stor del af sin skriftställareverksamhet till deras bekämpande, men ingenstädes i hans skrifter finner man bland bibelställen, som han mot dem åberopat, de omtvistade orden i 1 Joh. 5, 7 & 8, ehuru detta mer än något annat kunnat tjena till försvarsmedel mot arianismen.

Basilius’ ungdomsvän Gregorius Nazianzenus, som under sin oafbrutna häftiga kamp mot arianerna förvärfvade af ortodoxerna ärenamnet „Theologus“, anför ur Johannes’ första bref orden: „tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet“, men iakttager en väl begriplig tystnad i afseende på de tre vittnena i himmelen.

Didymus (död 395) har efterlemnat tvenne skrifter, den ena „Om Treenigheten“, den andra „Förklaringar öfver Johannes’ första bref“ (just det bref, hvarom här är fråga). Uti ingendera kan spåras den ringaste antydan på det oäkta stället.

Detsamma är förhållandet med den af Epiphanius (död 403) skrifna Kättarehistorien, hvilket är desto märkligare, som hon vill vara en ortodox vederläggning af alla ditintills uppkomna „irrläror“, samt för detta

ändamål åberopar en stor mängd ställen ur nya testamentet.

Vi meddela till slut tvenne särdeles klara och afgörande intyg ur grekiska kyrkans litteratur. Det ena lemnas af tredje ekumeniska mötets handlingar; det andra af Cyrillus' stridskrift „Fördömelser mot Nestorius". Tredje ekumeniska mötet, som hölls i Efesus år 431, var skådeplatsen för en häftig strid om arten af den gudomliga och den menskliga naturens förening i Kristi person. Å ena sidan stod Nestorius med sin förnuftigare åsigt; å andra sidan Cyrillus, som tänkte sig föreningen såsom en substantiel enhet. Här, såsom vid föregående kyrkomöten, fördömdes den förnuftigare meningen. Bland bibelställen, som i mötets handlingar och i Cyrillus' stridskrift åberopas mot Nestorius, är femte kapitlet af Johannes' första bref. Handlingarne anföra det från och med 5:te till och med 8:de versen; stridskriften från och med 4:de till och med 10:de. I begge källorna hafva 7:de och 8:de verserna den korta oförfalskade lydelsen: „Ty tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro till ett". – Om segervinnarne på efesinska mötet hade i 1 Joh. 5, 7 & 8 läst något om fadrens, ordets och den helige andes enhet, hvarför skulle de då ur de verser, som de i öfrigt anfört, hafva uteslutit just de ord, som varit tjenligast för dem att åberopa mot Nestorius?

Såsom ert allmän anmärkning återupprepa vi, att ingen enda af de grekiska kyrkofäderna och skriftställarne anför orden om de tre vittnena i himmelen, ehuru det händer, att de citera båda de näst föregående och näst efterföljande orden under sina bemödanden att i den heliga skrift finna stöd för treenighetsläran. Samma anmärkning, kan utsträckas äfven till

V. **De latinske kyrkofäderna** under de fyra första århundradena. Man söker förgäfves ett citat utaf de understuckna orden äfven i sådane skrifter, der man säkrast kunde vänta att finna dem, t. ex. i Augustinus' polemiska verk mot arianerna, eller hos Hilarius, som till försvar för nicænska läran skrifvit icke mindre än tolf böcker „Om treenigheten".

Emellertid är det just hos tvenne latinska kyrkofäder, begge af äldre dato, nämligen hos Tertullianus (död 220) och Cyprianus (död 258), som ortodoxerna tro sig hafva funnit intyg, hvilka skulle tala till förmån för deras redaktion af 1 Joh. 5, 7 & 8. Vi meddela här dessa föregifna intyg.

Det som hemtats ur Tertullianus är af följande lydelse: *„Sålunda bildar fadrens samband i sonen och sonens i parakläten tre sammanhängande, den ene ur den andre, hvilka tre äro* **ett**, *icke* **en**: *hvarför ock stället „jag och fadren äro* **ett**" *syftar på väsendets, ej på talets enhet*" 9.

Det fordras verkligen ortodox förblindelse, för att i dessa Tertulliani ord (hemtade ur hans skrift mot Praxeas) finna hvad ortodoxerna i dem söka. Det bibelställe, med hvilket Tertullianus här stöder sin treenighetsbetraktelse och som han ordagrannt anför, är icke 1 Joh. 5, 7, utan Joh. 10, 30, der Jesus säger: „Jag och fadren äro ett". Enär der endast är fråga om fadren och sonen, men ej om den helige ande, skulle Tertullianus, som indragit äfven den sistnämnde i sin betraktelse, säkerligen hellre hafva anfört versen om de *tre* himmelska vittnenas enhet, i fall den stått att läsa i hans nya testamente. Men han citerar den icke. Intyget vänder sig således just mot dem, som framdragit det till sitt försvar.

Det andra af ortodoxerna åberopade intyget lemnas af Cypriani skrift „Om kyrkans enhet" och har följande lydelse:

„Herren säger: jag och fadren äro ett. Och återigen är det skrifvet om fadren och sonen och den helige ande: och tre äro ett."

Onekligen har detta intyg ett visst sken för sig. Tvenne olika bibelställen äro här åsyftade. Det ena är, likasom hos Tertullianus, Joh. 10, 30; det andra är utan tvifvel 1 Joh. 5, 8. Men saken finner sin förklaring deruti, att orden „anden, vattnet och blodet" af Cyprianus, likasom af andra kyrkofäder, ansågos *beteckna*

fadren, sonen och den helige ande. Så heter det hos Augustinus (död 429) i hans skrift „Mot arianen Maximinus“:

„*Om vi vilja utforska hvad som med dessa ord* (anden, vattnet och blodet) *blifvit betecknadt, så är det ingalunda orimligt, att dermed förstås sjelfva treenigheten, som är* **en** *Gud, fader, son och helig ande, om hvilka med största sanning kunnat sägas: „tre äro vittnena“ och „tre äro ett“, så att vi under andens namn hafva att förstå fadren, men under blodets namn sonen och under vattnets namn den helige ande*.“

Och hos Facundus, en kyrklig skriftställare i sjette århundradet, heter det, just med hänseende till ofvanstående citat ur Cyprianus:

„*Om fadren, sonen och den helige ande säger apostelen Johannes: „tre äro som vittna, anden, vattnet och blodet, och de tre äro ett*“, *betecknande med anden fadren ... Detta apostelen Johannes’ vittnesbörd har af den salige Cyprianus, i hans bok eller bref om enheten, blifvit förstådt om fadren, sonen och den helige ande*.“

Tischendorf upplyser, att man äfven i gamla grekiska codices finner den anmärkning skrifven i brädden bredvid 1 Joh. 5, 7 & 8, att „anden, vattnet och blodet beteckna fadren, sonen och den helige ande“.

Jemte det att ofvanstående citater ur Augustinus och Facundus kasta den rätta belysningen öfver citatet ur Cyprianus, utgöra de tillika i och för sig sjelfva starka bevis mot de oäkta orden i 1 Joh. 5, 7 & 8.

Antagandet, att anden, vattnet och blodet beteckna fadren, sonen och den helige ande låg ganska nära till hands för bibelutläggarne på en tid, som gjorde ett gränslöst bruk af den typiska, symboliska och allegoriska tolkningen. Att Josef i lergropen förebildade Kristus i grafven, skökan Rahabs purpursnöre Kristi blod, kopparormen i öknen Kristi korsfästelse, tåget genom röda hafvet dopet, brudens i höga visan spenar gamla och nya testamentet, ansigtena i kerubspannet de fyra evangelisterna, David Kristus, Bathseba kyrkan och Uria djefvulen – dessa och dylika vederstyggliga foster af en oförnuftig bibeltolkning, med hvilka ortodoxerna än i dag pläga umgås, räkna till en del sina anor ända från kyrkofäderna. Andra hafva blifvit utkläckta i medeltidens munkceller.

Det oäkta ställets upphofsman och den som först citerar det såsom verkligen skrifvet af aposteln Johannes, är den i historien illa beryktade afrikanske biskopen Vigilius (mot slutet af femte århundradet). I ett mot arianen Varimad riktadt verk, som han utgaf under det antagna namnet Idacius Clarus, förekommer nämligen följande:

„*Johannes evangelisten säger till partherna* 10*: tre äro, som ställa vittnesbörd på jorden: vattnet, blodet och köttet, och de tre äro i oss; och tre äro, som ställa vittnesbörd i himmelen: fadren, ordet och anden, och dessa tre äro ett*“ 11.

När Vigilius skref detta, var den kyrka, som han tillhörde, i svåraste trångmål. De arianske vandalerna voro herrar i Afrika och hade i Hunnerich erhållit en konung, som fanatiskt förföljde ortodoxerna 12. Kallade till ett kyrkomöte i Kartago, uppmanades de der bevisa sin treenighetsläras öfverensstämmelse med bibeln. I sin nöd tillgrepo de då det vittnesbörd, som den föregifne Idacius lagt aposteln Johannes i munnen. Kanske hade de äfven att uppvisa någon handskrift, i hvilken „Idacii“ ord blifvit inflickade 13. Hunnerich besvarade detta försök till bibeltextens förfalskande med att upplösa mötet och belägga flera af de ortodoxe biskoparne med svåra straff. – Men var å ena sidan förfalskningen så plumpt utförd, att den hos en och hvar bordt väcka misstankar – „Idacius“ hade ej blott instuckit en egen vers, utan ock omarbetat den verkliga johanneiska versen om de tre vittnena 14 – så hade dock å andra sidan vanan vid den symboliska tydningen af orden „anden, vattnet och blodet“, underlättat dess införande i texten, och det vapen man sålunda erhållit

till den ortodoxa treenighetslärans skydd ansågs alltför behöfligt för att bortkastas. Det oäkta stället inkom i allt flera afrikanska handskrifter af det latinska nya testamentet, samt smittade derefter de spanska och italienska. Dock först efter lateranska mötet år 1215 erhöll det allmännare anseende. Att det i sextonde århundradet fick påflig sanktion är redan berättadt.

När de lutherske teologerna, efter Luthers död, inflickade de falska orden i hans öfversättning af nya testamentet, åberopade de den lärde Erasmus' af Rotterdam auktoritet. Erasmus, som uteslutit dem ur de begge första af honom besörjda upplagorna utaf det grekiska nya testamentet, hade nämligen af kyrkliga påtryckningar låtit förmå sig att införa dem i sin tredje upplaga (af år 1522). Det skäl han i en försvarsskrift, „Apologia ad Stunicam“, framdrager för denna förändring är väl det simplaste man kan tänka sig. Han skrifver nämligen: „Hos engelsmännen är funnen en grekisk codex 15, som innehåller stället om de tre vittnena i himmelen. Ur denna brittiska codex hafva vi intagit hvad som sades fela i vår, på det man icke skulle få något skäl att förtala oss, ehuru jag misstänker, att äfven denna codex blifvit tuktad till enlighet med latinarnes“. –

Vi hafva nu gifvit läsaren en öfverblick af de historiska intyg, som blifvit åberopade för och emot de omtvistade orden. Till dessa yttre intyg kommer ett af inre art. Den johanneiska skriftens tankegång och sammanhang fordrar nämligen det falska ställets aflägsnande. Anförandet af de tre vittnena anden, vattnet och blodet är genom de förutgående verserna klart och tydligt motiveradt. Icke så de tre vittnena fadren, ordet och den helige ande. Denna trehet framträder alldeles oförberedd och fördunklar äfven meningen i den efterföljande 9:de versen, der det särskildt talas om „Guds vittnesbörd“ 16.

Den utförlighet, hvarmed vi, i förhållande till denna afhandlings plan i öfrigt, hafva behandlat frågan om 1 Joh. 5, 7 & 8, eger tvenne anledningar: vi hafva velat öfvertyga läsaren, att vetenskapens förkastelsedom öfver detta hufvudstöd för treenighetsläran är oemotsäglig; och vi hafva velat ådagalägga huru oförsvarligt de kyrkans män handla, hvilka känna sanna förhållandet, men dölja, ja förneka det inför församlingen 17.

III.
TREENIGHETSLÄRAN OCH SKRIFTEN.

(Forts.)

De öfriga bevisen för den kyrkliga treenighetsläran: treenigheten an-
tydd i döpelseorden, skapelsehistorien, serafsången o. s. v.; tre-
enigheten gästar i Mamres lund. – Konklusion af det föregående.

Sedan de understuckna orden i 1 Joh. 5 blifvit aflägsnade ur den heliga skrift, finnes icke ett enda ställe, som intygar den athanasianska treenighetslärans sanning, medan nya testamentet i sin helhet vittnar emot denna dogm. I sin förlägenhet hafva ortodoxerna tillgripit de så kallade instiktelseorden till döpelsen: „döpande dem till fadrens, sonens och den helige andens namn“, förmenande sig i dem hafva ett stöd för sin lära. Här är icke platsen att utveckla det djupa och herrliga, som är inneslutet i dessa ord, när de förnuftigt uppfattas i nya testamentets egen anda och ej betraktas genom dimman af det oförnuft, som går och gäller såsom S:t Athanasius' symbolum; men man skall hafva en klen föreställning om hvad bevis vill säga, ifall man antager, att tre personers i gudomen tillvaro, väsensgemenskap, jemlikhet och enhet äro bevisade, blott fördenskull att orden fadren, sonen och den helige anden nämnas efter hvarandra. Vore *det* tillräckligt, så egde vi äfven en annan treenighet, nämligen fadren, sonen och englaskaran. I sjelfva verket nämner nya testamentet englarne oftare än den helige anden efter fadren och sonen, och alltid vid de högtidligaste tillfällen. Paulus t. ex. uppmanar Timoteus (1 Tim. 5, 21) vid *Gud, herren Jesus Kristus och de utkorade*

englarne att med oväld sköta sitt embete. Jesus yttrar (Luc. 9, 26): „hvilken som blyges vid mig och mina ord, vid honom skall ock menniskans son blygas, när han kommer i *sin* och sin *faders* och *de heliga englarnes* herrlighet“. (Jemför Marc. 8, 38.) Och vid ett annat tillfälle säger Jesus om yttersta dagen, att när den kommer veta icke *englarne*, icke heller *sonen*, utan *fadren* allena (Marc. 13, 32). Att Jesus och Paulus på sådane ställen med tystnad förbigå den helige anden är ganska anmärkningsvärdt. Utom i döpelseorden (Matth. 28, 19) nämnes han i nya testamentet blott en enda gång jemte fadren och sonen, nämligen i 2 Kor. 13, 13: „Herrens Jesu Kristi nåd, Guds kärlek och den helige andens delaktighet med eder alla“. Deremot förekomma flera ställen uti evangelium af den beskaffenhet, att deras författare omöjligen kunde uttryckt sig så, om de under 'helig ande' förstått en sjelfständig person i gudomen. Så till ex. heter det i Matth. 3, 11: „han skall döpa eder i helig ande och eld;“ i Apostlagerningar 10, 38: „Gud hafver smort honom [Jesus af Nazareth] med helig ande och kraft“. I 2 Cor. 6 nämnes helig ande midtibland andra opersonliga krafter och egenskaper: renlefnad, kunskap, långmodighet, godhet, oskrymtad kärlek o. s. v. 18

Under sökandet efter omedelbara intyg för sin treenighetslära hafva ortodoxerna, missnöjda med sin magra skörd på nya testamentets område, vändt sig till gamla testamentet, i förhoppning att på dess vidsträckta fält finna något mer. Alldeles tomhändta hafva de icke kommit derifrån. De hafva funnit „bevis“ och detta af den äkta ortodoxa arten. Vi meddela dem här. Gud förkunnar sig för Moses såsom Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud (Exod. 3, 6). Förklaringen af detta uttryck skulle icke ligga derutinnan, att israeliterna endast räknade trenne patriarker under sitt fria nomadlif i Palestina, och att flera eller färre således icke voro att anföra, när det skulle läggas det förtryckta folket på hjertat, att Jahveh genom alla slägtled varit deras *fria* fäders Gud; denna förklaring vore allt för rimlig, för att rätt behaga ortodoxerna, och blir alldeles förkastlig, om man kan få en annan, som stöder en hotad kyrkolära. Jahveh har med dessa ord, „Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud“ velat antyda, att nicænska mötet och „S:t Athanasii symbolum“ hafva rätt, då de förklara honom vara tre personer, hvar och en af dem absolut Gud, men tillsammans blott en Gud. Samma antydan på treenigheten bör den rättrogne finna i det trefaldiga „helig, helig, helig, härskarornas herre“, som seraferna uppstämma kring Jahvehs tron (Hes. 6, 3). Kyrkofadern Lactantius, som förklarade Gud vara icke treenig, utan *två*enig, skulle visserligen funnit ett lika starkt och lika beskaffadt intyg för denna tvåenighet i det faktum, att det mångenstädes hos profeterna (t. ex. Es. 49, 22; 50, 5) heter: „detta säger Herren, Herren“, medan man ingenstädes finner ordet „Herren“ tre gånger upprepadt; och förnuftsmenniskorna skulle visserligen säga, att man med en sådan bibelutläggning kan bevisa hvad helst man sjelf behagar; men ortodoxerna trösta sig dock dermed, att de, som så tala, de hafva endast „det naturliga sinnet“, som förnimmer intet af de gudomliga sanningarne. Sjelfva tillägga de sig „det andliga sinnet“ eller, med ett blygsammare uttryck, „det fromma barnasinnet“, ord, hvarmed de tro sig kunna adla sin tanklöshet och vidskeplighet. Än flera „bevis“ återstå att omtala och uppskatta. I psalmistens ord: „himmelen är gjord genom Herrens ord, och all dess här genom hans muns ande“, (Psalm 33, 6) finner man ju både *Herren* och *ordet* och *anden* nämnda, således treenigheten antydd. [Enär en *fyr*-enighet ej är i fråga, har man ej behöft personifiera eller hypostasera munnen äfven]. Det följer af sig sjelft, att ortodoxerna finna samma mysterium klart antydt uti Jahvehs ord i skapelseboken: „låtom *oss* göra menniskan efter *vårt* beläte, den *oss* likna må“ (Gen. 1, 26); „se Adam är blifven såsom *en af oss*“ (Gen. 3, 22), samt „låtom *oss* förvirra deras tungomål“ (Gen. 11, 7). Bibelforskare, som icke stå i någon bestämd dogmatiks tjenst, uppställa naturligtvis en annan förklaring af dessa pluralbeteckningar. Att de tre män, som besökte Abraham i Mamres lund och hos honom spisades med semlor, smör, mjölk och kalfkött (Gen. 18, 1–8) voro de tre personerna i gudomen, är likaledes något som ortodoxerna finna otvifvelaktigt. I en svensk bibelupplaga är det uttryckligen försäkradt vara den rätta tydningen. Således skulle det varit de två personerna i gudomen, som, medan den tredje fortfor att samtala med Abraham, begåfvo sig till Sodom och gästade hos Loth, samt för hvilkas räddning undan den otuktiga folkhopen nomadfursten utbjöd sina döttrar!

Ortodoxerna må finna en sådan bibelutläggning berättigad och smakfull. Vi förnuftsmenniskor rå icke för,

att den synes oss ohygglig, vederstygglig, hädisk. –

Sådane äro de stöd, som kyrkans treenighetslära eger i bibeln!

Resultatet af den mönstring vi gjort med desamma, är obestridligt: kyrkans treenighetslära är *icke* omedelbart förkunnad i den heliga skrift.

Men måhända är hon det medelbart? Vår afhandling i sin fortsättning kommer att besvara denna fråga. Svarets utfall är af vigt. Blir det jakande, så har „S:t Athanasii symbolum“ ingen skuld; då falla dess motsägelser på nya testamentet sjelft, vår religions urkunder äro då oförnuftiga, och menniskan har intet annat val än antingen att tro på dem och förkasta tankelagarne eller ock att vara förnuftig och förkasta de ifrågavarande urkunderna. Blir deremot svaret nekande – blir med andra ord tydligen ådagalagdt, att nya testamentet är alldeles främmande för motsägelserna i „S:t Athanasii symbolum“ 19, och blir det ytterligare visadt, att hvad skriften lärer om Kristi person är en förnuftig lära, som med glädje kan anammas af både tanke och känsla; då är otvifvelaktigt en utsigt vunnen till stillande af den onödiga fejd, som betecknats såsom en kamp „mellan tro och vetande“; då är den starkaste anledningen till otro borttagen och en möjlighet har öppnats att i ett friskt och innerligt församlingslif förena de oräknelige, som tyst eller öppet afsagt sig kyrkans gemenskap af berättigadt äckel för dess satser.

Af hvad vår undersökning hitintills gifvit vid handen – att nämligen kyrkans treenighetslära icke är *omedelbart* biblisk – följer med nödvändighet, att hon icke är egnad att meddela de synpunkter, ur hvilka en protestant har att betrakta och utlägga skriftens utsagor om Kristus.

Vill han en allvarlig forskning, vill han med visshet erfara, huruvida kristendomens urkunder bekräfta eller vederlägga de dogmatiska satser, i hvilka han blifvit uppfostrad, bör han således *icke* skrida till sitt studium med den förutsättning, att Gud enligt nya testamentet är treenig, att Kristus är Gud och en af de tre personerna i Gud o. s. v.

Vill han en synpunkt för sitt omdöme, så har han att välja den i en omedelbart, uttryckligt och klart förkunnad biblisk lära. En sådan lära är, att Jesus var sann menniska. Derom äro *alla*, äfven ortodoxerna, enige. Den är således obestridligt berättigad att vara synpunkt för forskningen i skriftens kristologi.

Ur valet af denna synpunkt följer lika obestridligt, att så länge nya testamentet icke tillägger Kristus andra egenskaper än sådane, som enligt dess författares föreställning låta förena sig med hans menskliget; så länge är man skyldig att antaga, att urkunderna icke vilja framställa honom såsom varande annat än menniska. Man gör annars både dem och logiken orätt.

Ett af deras första och bestämdaste intyg om Jesus af Nazareth är det, att han var Messias. Och här möter den vigtiga fråga, som vi i nästa kapitel af vår afhandling söka besvara. Har i Messias-föreställningen hos judarne ingått något element, hvilket de sjelfva betraktat som öfvermenskligt? Var den uppgift och värdighet, hvilken Jesus hade såsom Messias, af den art, att nya testamentets författare ansett omöjligt, att Gud kunnat gifva denna värdighet att bäras, denna uppgift att lösas af en blott menniska?

IV.
MESSIASIDÉEN HOS JUDARNE FÖRE OCH VID JESU TID.

Den ursprungliga politiska messiasidéen. Zoroasterlärans inflytelse.
Mithra, Metatron och Mikael. Monismens öfvergång i dualism.
Dualismens försoning genom förening af begreppet om en sedlig

frälsning med den politiska räddningen. Härigenom oklarhet i afseende på Messias' mensklighet. Oklarheten skingrad genom platonska antropologien. Den transscendenta messiasidéen. Messias preexisterande menniska. Hans plats uti idéverlden. Adam Kadmon och den jordiske Adam. Henochs bok, dess öden och innehåll. Messiasläran i Henoch och Midraschim. Utbildningen af lärans enskilda drag. Tidpunkten för Messias' ankomst. Verldsåldrarne. Domen. Kabbalan och det mystiska talet 666.

De äldre profeterna, som alla tillhöra den af politiska olyckor och förödmjukelser uppfyllda tiden mellan Salomos rikes delning och babyloniska fångenskapens slut, äfvensom de yngre, hvilka lefde efter exilen intill fjerde århundradet före Kristus, uttala förhoppningar om en herrlig framtid för Israel, då det ur sin förnedring skall upplyftas till den mägtigaste af jordens nationer. Redskapet, som Gud till förverkligande af denna framtid har utsett, blir en furste af den legitima, från Bethlehem i Juda härstammande davidiska konungafamiljen; han skall samla folket omkring sig, besegra alla dess fiender och grunda en verldsmonarki, i hvars tid spiran skall föras af rättvisan och mildheten samt hedningarne med Israel förena sig uti att tillbedja Jahvehs namn.

Detta framtidshopp alstrades naturenligt af det jemmerfulla tillstånd, i hvilket Israel var nedsjunket, och den dock alltid lefvande tanken, att Abrahams säd är Guds förbundsfolk, på hvilket han ej skall vredgas till evig tid utan slutligen uppfylla sina löften, när det ångrat och bättrat sig.

Profeterna uttalade sig icke med bestämdhet om tidpunkten för den väntade segerfurstens ankomst, ej heller om det namn, som han skulle bära. Benämningen „den salvade“ eller „den smorde“ (på hebreiska språket Messias משיחא, på grekiska Kristus Χριστος), valdes fördenskull till att företrädesvis beteckna honom, den förbidade, som i sin person skulle förena konungens, öfversteprestens och profetens embeten.

Ur denna föreställning, hvars kärna var den politiska frälsningen, och som derför kan kallas *den politiska messiasidéen*, utvecklade sig hvad vi vilja benämna *den transcendenta*, hvilken var profeternas tidsålder främmande och först låter spåra sig i den efter Antiokus Epifanes' regering omkr. år 160 författade bok, som under Daniels namn erhållit en plats bland gamla testamentets skrifter. Genom den långvariga bekantskapen med persernas kultur och religion, hvars sedliga grundtankar och jemförelsevis rena former voro lika egnade att anslå de tänkande bland främlingarne som dess demonlära att eröfra den stora massans fantasi, hade israeliterna, som bekant, tillegnat sig ej blott enskilda nya religiösa föreställningar, utan en väsendtligen annan verldsåskådning än den, som gifver sig tillkänna i deras äldsta litteratur 20. Verlden, ifrån att vara Jahvehs oomtvistade besittning, blef till en tummelplats för striden mellan honom, den goda principen, och en ond princip; mellan ett himmelskt rike med dess englaskaror och ett himmelen motsatt, af Ahriman-Satan och hans demoner beherskadt rike, till hvilket menniskoverlden hör, hvadan ock Satan kallas „denna verldens furste“ (Joh. 16, 11; 2 Cor. 4, 4). Denna dualism, som blef djupare, med ett allt mer vaknande syndmedvetande, kunde icke öfvervinnas, den förlorade enheten och harmonien icke återställas, den stränga monoteism, till hvilken mosaismen omsider gestaltat sig, icke upprätthållas, utan genom det antagande, att striden ej skall räcka beständigt – att Jahvehs magt och kärlek ändtligen skola göra sig gällande genom det ondas besegrande och menniskoslägtets förlossning ur dess bojor.

Men hvem hade Jahveh utsett till att fullgöra detta stora verk? Hade han icke genom profeternas mun lofvat sitt förbundsfolk frälsning genom en telning af Jesse rot? Hade han icke utkorat en furste af Davids stam till att grundlägga en æra af frid och lycka för hela verldskretsen? Måste icke således den förbidade Messias, den politiske befriaren, vara densamme som demonernas besegrare, den onde principens tillintetgörare, den

etiske frälsaren? Detta antagande låg desto närmare till hands, som för de fromme israeliterna det onda hufvudsakligen framträdde i formen af förakt för den heliga lagen och fiendskap emot Guds förbundsfolk, hvilket förakt och hvilken fiendskap den davidiske ättlingen ju var bestämd att straffa. Så förandligades föreställningen om Messias, och med den nationella hjeltens hägrande gestalt sammansmälte bilden af en med öfverjordisk magt utrustad verldsförlossare.

Härmed hade messiasidéen hunnit sitt andra utvecklingsstadium, men tillika behäftats med en åtminstone skenbar motsägelse, som måste lösas. Kunde man nämligen antaga för sannolikt, att han, hvilken Gud skulle bekläda med denna öfverjordiska magt, vore blott en stoftets son, en dödlig menniska? Vore han icke snarare en engel, ja fursten för alla englar, denna Mikael, som ju ifrån begynnelsen varit Israels förespråkare hos Gud? I sjelfva verket fanns en gammal sägen, som bestyrkte detta antagande [se föregående not], och de, som voro förtrogna med österlandets vishet, kabbalan, hade åtskilligt att derom förtälja. Men å andra sidan hade profeterna uttryckligen förklarat, att han skulle vara menniska, barn af en qvinna, ättling af Davids hus. Inkarnationsbegreppet, som kunde försonat motsägelsen genom att låta Mikael på den menskliga födelsens vanliga väg ikläda sig köttet, var ännu för judarne främmande. Visserligen vidhöllo folkets lärare i synagogorna och det stora flertalet af utläggare den nationella föreställningen om Messias' mensklighet och härkomst från David; och i den höga mission, som Gud anförtrodde menniskan Moses, i de underverk, som han genom denne förrättade, och i det nära umgänge, hvarmed han benådade honom, funno de ett intyg, att Gud skulle kunna uträtta ännu högre ting genom en blott menniska. Men utan tvifvel kände de dock behofvet utaf en vidare utveckling af Messiasidéen, hvarigenom de ovissa konturer, i hvilka dess rika innehåll sökte gestalta sig, erhölle större klarhet och bestämdhet. De forskade för detta ändamål oförtrutet i profeternas skrifter; de tydde och förklarade dem med tillhjelp af en fantasirik, äkta orientalisk exeges, som snarare aflägsnade dem ifrån än närmade dem målet; tills de slutligen under den allt starkare beröringen med grekernas kultur vunno en utvidgad idékrets, genom hvilken målet vanns. Messiasidéen inträdde uti sitt tredje utvecklingsskede [21], i hvilket den erhöll sin fullt transscendenta gestalt.

Platos lära om en idéverld, uti hvilken allt hvad i den fenomenella verldens flod synes uppdykande och försvinnande eger sin sanna och eviga tillvaro, inneslöt den tanke, att äfven menniskosjälen är oförgänglig, att hvarje menskligt individ är såsom idé evigt, att dödens fenomen således icke är personlighetens slutpunkt, ej heller den jordiska födelsen dess begynnelse. Den spekulativa tanken hos Plato, att personlighetens högsta existensform ej är bunden vid tidens och rummets kategorier, framstäldes af honom sjelf och uppfattades af andra i den formen, att våra själar, innan de försänktes i sinneverlden, haft en af materien oberoende förnuftig existens, och att likasom det gifves ett lif *efter* detta, så äfven *före* detta [pre-existensen].

För judarne med den höga föreställning de hyste om menniskan såsom Guds afbild, måste denna lära om pre-existensen egt något i hög grad anslående. Hon på en gång eröfrade deras fantasi och fullständiggjorde deras verldsåskådning. Flerestädes i deras skrifter finna vi ett eko af densamma. Så vet Midrasch Neelam förtälja, att „*före menniskans födelse är hennes själ iklädd i en luftkropp, liknande hennes sednare kropp*". I Jalkuth Chadasch läses: „*Innan själarne nedstiga i sinneverlden, bekläda de sig med en kropp af samma gestalt, som själen skall erhålla i denna verld*". Och Philo betecknar menniskans sinnliga tillvarelseform som följden af ett „*den himmelske själens nedstigande*", och han yttrar på ett ställe med hänsyftning på preexistensen: „*Själen har lemnat himmelen och, såsom i ett främmande land, invandrat i kroppen*".

Var nu denna pre-existens en gemensam lott för alla själar och således icke kunde göras till något för Messias egendomligt, så väcktes likväl härigenom en tanke, som för de fromme på Israels förlossning bidande Abrahams barn måste varit hänförande och underbart lifvande – att ehuru icke ännu jordiskt född, icke ännu nedstigen i sinneverlden, *lefver* han dock, Davids ättling, lejonet af Juda, den genom profeterna förkunnade befriaren. Han lefver och har från skapelsens början lefvat ett sjelfmedvetet lif i Guds sköte,

såsom han ock var förutbestämd i den allsmägtiges verldsplan. Men den höga mission, till hvilken han framför alla andra menniskor blifvit utsedd, förutsätter – så tänkte man vidare – hos honom motsvarande personliga egenskaper och en motsvarande plats uti idéernas system. I förra hänseendet, d. v. s. på frågan hvarför just *han* är den utvalde, svarade man med författaren till Henochs bok: „*Han är mägtig i alla rättfärdighetens hemligheter, och vishetens ande bor i honom och deras ande, som gifver insigt, och lärans och kraftens ande och deras ande, som afsomnade äro i rättfärdighet*“. Han är i få ord, hvad Moses „den förste förlossaren“, såsom han af rabbinerna kallas – *icke* var: han är *fullkomligt* syndfri och rättfärdig. *En* sådan själ måste ju finnas, ty Guds skapande tanke, då han tänkte menniskan, var en fullkomlighetens tanke och måste i skapelsen hafva sin fullkomliga afbild. Härigenom var ock frågan om hans plats uti idéernas system, den intelligibla verlden, gifven. Han är förstlingen af sitt slägte, och som hans slägte är skapelsens krona och ändamål, så är han den förste af *allt* skapadt. Och då å ena sidan idéernas högre eller lägre plats uti systemet – d. v. s. väsendenas uti den intelligibla verlden större eller mindre fullkomlighet – tänktes såsom bestämda af den ordningsföljd, i hvilken de framgingo utur den skapande viljan 22; samt å andra sidan skapelsen tänktes, efter skildringen i Genesis, såsom en handling i tidsmomenter; så gjorde sig den föreställning gällande, att ljuset, det första väsen, som af skaparens varde (Gen. 1, 3) frambragtes, var att uppfattas ej blott som det fysiska ljuset genom hvilket urmörkret öfver vattnet skingrades; eller som det andliga ljuset, hvilket uppenbarar sig såsom förnuftlagar i naturen och i menniskorna, utan ock som det *personliga* ljuset, urmenniskan (Adam Kadmon), prototypen, till likhet med hvilken menniskornas barn hafva att sträfva, för att förverkliga det namn, med hvilket de blifvit uppkallade och som företrädesvis är hans: Guds son. Och då hvarje väsende, eller idé, efter dess ordning i skapelsekedjan, betraktades såsom en genomgångspunkt för alla efterföljande, men Messias är den förste idéen, det första af de skapade väsendena, så utbildade sig det talesätt, att likasom allt är skapadt *af* Gud, så är ock allt skapadt *genom* hans förstfödde son, såsom ock *till* honom, eftersom alla skola sträfva att blifva honom lika. På detta syftar ock de judiske kabbalisternas uttryck, att han är „ljusets kanal“ och „skapelsens förmedlare“.

Den ordning, i hvilken den intelligibla verldens väsenden framgått genom hvarandra utur den skapande urgrunden, får emellertid ingalunda antagas vara densamma, i hvilken själarne nedstiga i sinneverlden och i historien uppenbara sig såsom en kedja af slägten. Hade så varit, skulle Messias äfven blifvit den första jordmenniskan och i sinnlig mening stamfader för menniskoslägtet. Så är det likväl icke. Han tvärtom är den siste af alla, som ikläder sig köttet, ty efter hans ankomst förestå såsom profeterna bebådat, de dödas uppväckelse, yttersta domen och det eviga riket, i hvilket födelse och död ej mer skola råda. Fördenskull kalla honom Jalkuth Rubeni och andra rabbinska skrifter „den ytterste menniskan“, „den andre Adam“. I motsats till den jordiske förste Adam, genom hvilken synden och döden kommo i verlden och Ahriman-Satan fick magt öfver slägtet, kallas Messias ock „den himmelske Adam“. Att den jordiske hade sin prototyp uti en himmelsk, derpå funno de rabbinske utläggarne antydningar i t. ex. Gen. 6, 6, der det heter:

„*Och det ångrade Herren, att han gjort menniskan* **på jorden**“,

hvaraf man slöt, att det ock fanns en Adam i himmelen, samt i Gen. 1, 27:

„Gud skapade menniskan efter sin afbild; efter Guds afbild skapade han henne“,

der upprepningen af samma tanke antogs hänsyfta på den tvåfaldige Adam.

Härmed var den transscendenta Messiasidéen till sina hufvuddrag färdig, och dess förbindelse med logosidéen ändrade ingenting i sak, utan blott i uttryckssätt. Vi återfinna uti nya testamentets skrifter alla vigtigare utvecklingsgrader utaf densamma ifrån den första, enligt hvilken Kristus är en blott nationel befriare, intill den sista och högsta, som betraktar den etiske förlossaren, idealmenniskan, i hans öfversinnliga förhållande till Gud och idéverlden samt tänker honom såsom skapelsens begynnelse och

historiens slutpunkt. Dessa grader, ehuru uppkomna efter hvarandra, utträngde dock icke den ena den andra, utan förefunnos alla vid Jesu tid inom judafolkets olika bildningslager. Medan de tre första evangelierna (de s. k. synoptikerna, Mattheus, Markus och Lukas) återspegla messiasidéen, sådan den lefde hos den stora massan och framställdes i synagogornas populära föredrag, återfinna vi deremot hos Gamaliels lärjunge Paulus den spekulativa uppfattning, hvilken gjorde sig gällande inom de lärda rabbinskolorna, samt slutligen hos författaren till Johannes-evangeliet samma uppfattning förbunden med logosidéen. Ej blott att Paulus' framställningssätt har största likhet med de gamla rabbinernas; man igenkänner ända till ordalagen deras läror hos honom. Så möta vi t. ex. den ofvan påpekade rabbinska läran om en himmelsk och en jordisk Adam uti Paulus' första bref till Korinterna (15 kapitlet), der det heter:

„*Der är en sinnlig lekamen, och der är en andlig lekamen. Så är ock skrifvet:* 23 *Den första menniskan Adam vardt till en lefvande själ; den ytterste Adam till en lifgifvande ande. Men icke först det andliga, utan det sinnliga, sedan det andliga. Den första menniskan af jord jordisk; den andra menniskan af himmelen. Sådan som den jordiska, sådane ock de jordiska, och sådan som den himmelska, sådane ock de himmelska*“.

Vidare finna vi flerestädes hos Paulus, Johannes och Hebreerbrefvets författare den rabbinska läran om Messias såsom preexisterande och förmedlingspunkt vid skapelsen. Med omsorg skilja de här mellan Gud, *af* hvilken allt är skapadt, samt Messias, *genom, uti* och *till* hvilken verlden blifvit [jemför Kol. 1, 16, 20; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 2], samt äro ytterligare, till missförstånds undvikande, angelägna att betona, det Messias sjelf är ett skapadt väsen, om än det första och herrligaste af allt skapadt. De kalla honom fördenskull *all skapelses förstfödde* (Kol. 1, 13); *den förstfödde af många bröder* (Rom. 8, 30); *Guds skapelses början* (Uppenb. 3, 14); *Honom som Gud gjort* (Hebr. 3, 2).

Så framt icke den kyrkliga dogmbildningen haft sin utvecklingsprincip uti sig sjelf, i stället för uti den heliga skrift, och om icke okunnigheten beträffande messiasidéen, sådan den hos judarne intill Jesu tid gestaltat sig, hade varit så djup bland de ekumeniska kyrkomötenas män; så skulle dessa läror om Messias' preexistens och ideala förhållande till den öfriga skapelsen väl svårligen kunnat missförstås ända derhän, att man i dem fann bevis för att Jesus Kristus vore det absoluta – den oändlige Gud sjelf. Men när steget var uttaget och mötet i Nicæa lyst fördömelsen öfver enhvar, som tror att sonen är skapad, så återstod för de ortodoxe utläggarne intet annat än att söka borttolka de ofvan anförda benämningarne, hvarmed de ock troget hafva sysslat allt intill våra dagar.

Efter denna korta afvikelse inpå nya testamentets område återvända vi till den äldre judiska litteraturen, för att taga i betraktande dess i messianskt hänseende vigtigaste monument, den så kallade Henochs bok 24, hvars märkvärdighet ökas deraf, att den blifvit åberopad i Judas' (1, 15) 25 och använd i Petrus' andra bref. Författad kort efter Daniels bok [prof. Dillman, som öfversatt den från etiopiska språket, antager omkring år 110, prof. Ewald omkring år 150 före Jesu födelse] uti en tid, då den nationella andan uppbjöd alla krafter till sjelfförsvar mot den påträngande helleniska bildningen, utgör denna bok det första bekanta försöket att gentemot den grekiska visdomen och den bland judarne kringsiggripande skepticismen upprätta ett system af rent biblisk verldsåskådning, samt åsyftar tillika, i den antagna gestalten af gudomlig uppenbarelse 26, att upplifva de frommes uti Israel mod och förskräcka hädarne med bebådandet af Messias' ankomst och den förestående verldsdomen 27.

Det var naturligt, att en författare, som hade ett sådant syftemål, skulle med förkärlek teckna bilden af Israels väntade frälsare och i denna samla till ett helt de spridda drag, som vore att finna i profeternas skrifter och i rabbinernas kommentarier. Och då det inflytande, som Henochs bok utöfvat, ingalunda varit inskränkt till dess författares samtid, utan sträckt sig med säkerligen förökad kraft till efterföljande generationer och låter spåra sig på mångfaldiga ställen i nya testamentet, ej blott i de förut nämnda brefven, utan ock hos synoptikerna, hos Paulus och i Johannes' uppenbarelse; så är det af största vigt att erfara, hvad

ifrågavarande verk lärer om Messias' natur och mission, och hvad det menar, då det betecknar honom med just de namn, hvilka Jesus företrädesvis använde om sig sjelf, nämligen „menniskans son“ och „Guds son“. Vill Henochs bok dermed säga, att Messias är Gud? Det är af vigt att få denna fråga besvarad, ty boken var otvifvelaktigt en af de källor, ur hvilken Jesu landsmän och omgifning hade hemtat sin föreställning om dessa namns betydelse, och vi finna ingenstädes i nya testamentet ett spår, som kunde antyda, att Jesus eller hans lärjungar gifvit en ny förklaring af desamma. Öfverallt förutsättes deras betydelse såsom för folket och för läsaren bekant. Vi vilja här med Henochs boks egna ord redogöra för dess Kristuslära.

Till en början finna vi Messias' preexistens förkunnad. Henoch, som på Guds befallning blifvit lefvande upptagen i himmelen, erhåller englar till ledsagare, som förklara hvad han ser i dess saliga boningar ...

„*Och der*“, berättar han, „*såg jag en, som hade ett dagarnes hufvud* [bedagadt utseende], *och hans hufvud var hvitt som ull*; *och hos honom var en annan, hvars anlete var som en menniskas, och behagfullt var hans anlete, likt de helige englarnes. Och jag frågade en af englarne, som gick med mig och visade mig alla de förborgade tingen, om denne menniskoson, hvem han är och hvarifrån han är och hvarför han går med dagarnes hufvud. Och han svarade och sade till mig*: „*detta är menniskosonen, som har rättfärdigheten, hos hvilken rättfärdigheten bor, och som uppenbarar alla skatter af det som är förborgadt, emedan andarnes herre* [Gud] *utvalt honom, och hans lott inför andarnes herre har öfverträffat allt genom oförgänglig rättfärdighet. Och denne menniskoson, som du har sett, skall drifva konungarne och de mägtige från deras läger och de väldige från deras troner, och lösa de väldiges tyglar och krossa syndarnes tänder.*“ 28 (Kap. 46, 1–4).

Än tydligare förkunnas preexistensen i följande ställe:

„*Och vid den tiden* [då Henoch blifvit upptagen till himmelen] *nämndes denne menniskoson hos andarnes herre, och hans namn inför dagarnes hufvud. Och innan solen och tecknen voro skapade, innan himmelens stjernor voro gjorda, nämndes hans namn inför andarnes herre. Han skall blifva de rättfärdige och helige till en staf, att de stöda sig derpå och icke falla, och han skall blifva folkens ljus och deras hopp, som äro bedröfvade i sina hjertan. Inför honom skola nederfalla och tillbedja alla, som bo på jorden, och de skola ära och prisa och lofsjunga andarnes herres namn. Och derför blef han utvald och förborgad hos honom, innan verlden skapades, och in i evighet skall han vara inför honom*.“ (Kap. 48, 2–7).

Messias' himmelska tillvaro och hans en gång förestående ankomst till jorden äro, lärer Henoch, en hemlighet för jordens mägtige; hans rike skall komma öfver dem såsom en tjuf om natten. Endast för de utvalde i Israel, Guds profeter och tjenare, har denna hemlighet blifvit uppenbarad ...

„*Ty förut* [före domen] *är menniskosonen för de mägtige förborgad; den högste har bevarat honom för sin magt och uppenbarat honom för de utvalde*.“ (Kap. 62, 7).

Allt hvad som är i himmelen och på jorden, allt hvad som försiggår bland folken, alla Israels historiska öden syfta till ett mål: den fullkomliga menniskans uppenbarelse och grundläggandet af ett Gudsrike på jorden ...

„*Och han* [en engel, Henochs följeslagare] *sade till mig* [Henoch]: *Alla dessa ting, som du har sett* [himmelen, verldsbyggnaden, de för de orättfärdige beredda förvaringsrummen, Israels i en bildräcka framstälda historia], *tjenar hans* [Guds] *smordes herrskap, på det han må blifva väldig och mägtig på jorden*.“ (Kap. 52, 3, 4).

Den plats Messias innehar uti Guds verldsplan har sin motsvarighet uti hans naturs fullkomlighet: han är „mägtig uti alla rättfärdighetens hemligheter“, och „vishetens ande bor i honom“; men hvad han är, det är han dock endast genom Guds nåd ...

„*Han är utvald inför andarnes herre efter dennes välbehag*.“ (Kap. 49).

Det välde, som Messias skall grundlägga, är visserligen ett judiskt verldsrike, men blir i stigande andlig utveckling förklaradt till ett himmelskt rike. De fromme hafva dessförinnan att genomlefva en stormig tid, en „svärdsperiod“, såsom Henoch kallar den, under hvilken de hedniska folken, förfärade öfver Israels återuppståndna och kringsiggripande magt, skola samla sina yttersta krafter, för att tillintetgöra det. Deras skyddsenglar (Dan. 10, 13, 14; 20 21; 11, 1, 2; 12, 1; Zach. 6, 1–8) skola församla sig, rikta sina anleten mot öster till Gog och Magog, till parther och meder och ingifva deras konungar en stridsanda, så att de som lejon frambryta ur sina läger och med otaliga skaror anstorma mot det heliga landet. [Henoch kap. 56]. Men Jerusalem, de rättfärdiges stad, blir ett hinder för deras hästar, och en förvirringens ande skall komma öfver dem, så att de strida inbördes och nedergöra hvarandra.

Sedan friden blifvit upprättad genom det messianska rikets fullständiga seger öfver de fiendtliga folken, skall Gud uppfylla det löfte, som han genom Hesekiel (37, 12–14) gifvit, att alla fromma Abrahams barn, hvilkas ben hvila i främmande land, skola uppväckas och återföras till deras faders land, på det att äfven de till lön för sin fromhet skola få njuta af Israels triumf och smaka Messias’ rikes frid och sällhet. Men ej blott till dem skall uppståndelsen sträcka sig: alla afsomnade slägten, israeliter och hedningar, rättfärdige och orättfärdige skola i grifterna höra Herrans röst och infinna sig till domen (Joel 3, 2, 12; Dan. 13, 2) ...

„*Och i de dagarne skall jorden återgifva hvad henne anförtroddes, och Hades* 29 *återgifva hvad det anförtroddes, och Förderfvet* 30 *återgifva hvad det är skyldigt. Och han* [Gud] *skall utvälja de rättfärdige och helige bland dem, ty dagen är kommen, att de skola räddas. Och den utvalde* [Messias] *skall i dessa dagar sitta på sin tron, och alla vishetens hemligheter skola strömma ur hans muns tankar, ty andarnes herre har gifvit honom det och förherrligat honom.* (Kap. 51, 1).

Derefter kommer domen, hvilken först hålles i himmelen öfver englarne, hvarvid Messias’ öfverlägsenhet öfver alla andra skapade väsen ådagalägges derutinnan, att det är han, som dömer äfven desse rene och himmelske andar ...

„*Och andarnes herre satte den utvalde på sin herrlighets tron, och han skall döma alla himmelens heliges verk och med vågen väga deras handlingar. Och när han upphäft sitt anlete för att döma deras förborgade vägar, då skola alla med en röst tala och prisa och ära och upphöja och lofva andarnes herres namn. Och himmelens hela här skall ropa, och alla helige, som ofvan äro och Guds här, kerubim och serafim och ofanim* 31 *och alla magtens englar och alla väldenas englar, och den utvalde* [Messias sjelf] *och de andra magierna, hvilka äro på fästet, öfver vattnet, skola alla med en mun prisa och lofva och förkunna: „Pris honom och prisad vare andarnes herres namn i evighet och till evighet*“. (Kap. 61, 8–12).

Domen går sedan öfver menniskornas barn. Böckerna, i hvilka deras handlingar äro upptecknade, slås upp, englaskarorna församlas kring herrlighetens tron, som nu uppenbarar sig för de dödliges blickar, och en röst ropar:

„*Uppslån edra ögon och höjen edra horn, om J det förmån, till att igenkänna den utvalde! ... Och på den dagen skola alla konungar och mägtige och höge och de som innehafva fästena stå inför honom och se och finna huru han sitter på sin herrlighets tron, och de rättfärdige dömas af honom i rättfärdighet, och intet fåfängt tal blir taladt inför honom. Då skall en smärta komma öfver dem, såsom qvinnans smärta i födslovåndan, då hon har svårt att föda. Och en del af dem skall se på de andre, och de skola förskräckas och nedslå sina anleten, och smärta skall gripa dem, när de se denna qvinnoson sitta på sin herrlighets tron ... Och de skola nedfalla på sina anleten och bedja och sätta sitt hopp på denne menniskoson och anropa honom om förbarmande. Men andarnes herre skall nu nödga dem, så att de skyndsamt gå bort ur hans*

åsyn, och deras ansigten skola vara betäckta med blygsel, och mörker skall man hopa öfver dem. Och straffenglarne skola taga dem och straffa dem för att de misshandlat hans barn och utvalde. Men på denna dag skola de rättfärdige och utvalde blifva frälsade och icke mer skåda syndarnes och de orättfärdiges ansigten."

Med domens fullbordan är det Messianska rikets första stormiga period öfverstånden. Den judiska verldsmonarkien förandligas. Himmelen, som hvälfver öfver de rättfärdiges hufvuden; jorden, på hvilken de trampa; kropparne, som äro deras omhöljen, blifva förklarade. Det himmelska riket (Βασιλεια των ουρανων) är förverkligadt.

„*På den dagen*", säger andarnes herre, „*skall jag låta mina utvalde bo ibland dem* [Messias och de helige englarne], *och skall omgestalta himmelen och göra honom till den eviga välsignelsen och ljuset. Och jag skall förvandla jorden och göra henne till välsignelsen, och mina utvalde skola bo på henne, men syndare och missdådare skola icke beträda henne*". (Kap. 45, 3–5).

„*Och i de dagarne, säger Herren, skall jag och min son för alltid och evigt förena oss med jordens söner på rättskaffenshetens väg i deras lefnad*". (Kap. 105, 2).

„*Från nu skall intet förgängligt mer vara, ty han, mannens son, har visat sig och sitter på sin herrlighets tron, och ordet af denne mannason skall gälla inför andarnes herre"*. (Kap. 69, 29).

„*Och andarnes herre skall bo öfver dem* [de rättfärdige]; *och med menniskosonen skola de sammanbo och äta* 32 *och nederlägga sig och uppstå från evighet till evighet. Och de rättfärdige och utvalde skola vara upphöjda öfver jorden och hafva upphört att nedslå sina anleten och vara iklädda lifvets* [kroppens] *klädnad. Men hos andarnes herre skall vara en lifvets klädnad, och dessa edra kläder skola ej föråldras, och er herrlighet skall icke aftaga inför andarnes herre*". (Kap. 62, 14–16).

Af de utdrag vi nu meddelat ur Henochs bok finner läsaren, att dess författare samlat till ett helt alla drag, som kunde tjena att förherrliga den väntade frälsaren: Messias är till, innan tecknen och stjernorna skapades; han medverkar vid de dödas uppståndelse; han sitter på Guds herrlighets tron och dömer ej blott menniskorna, utan äfven englarne; han grundlägger den eviga fridens och rättfärdighetens rike. Men vi finna äfven – och detta är af största vigt för den fråga, som här afhandlas – att författaren ingalunda förgudar Messias. Till en sådan tendens finnes ej ett spår i hela hans verk. Han tvärtom iakttager sorgfälligt att skilja mellan Gud och frälsaren. Messias är utvald af Gud „efter dennes välbehag", och det namn, hvarmed han oftast i boken kallas, är fördenskull „den utvalde". Hans andra namn är „menniskosonen", hvilket för Henochsbokens författare ej betyder annat än hvad det utsäger: att Messias, när han ur preexistensen ingått i sinneverlden, är son af en menniska. Han kallas derför äfven „mannasonen" 33 och „qvinnosonen". Hans öfriga namn äro „den smorde" (Kristus) och „Guds son", hvilken sednare benämning både i gamla och nya testamentet brukas om enskilda menniskor och om menniskor i allmänhet [David kallas Guds son 2 Sam. 7, 14; Adam likaledes Lucas 3, 38; menniskor i allmänhet Vish. 2, 18; Psalm 82, 1; Matth. 5, 10; Rom. 9, 26; 8, 16; Matth. 5, 45; Apostl. Gern. 7, 28; Upp. 21, 7], men på grund af några messianskt tolkade ställen i psalmerna och profeterna företrädesvis tillägges Messias. Herrlighetens tron, på hvilken menniskosonen dömer verlden, har han icke inne af sig sjelf, utan Gud har *satt* honom på densamma (Henoch 61, 8). Domen är honom *öfverlemnad* (69, 29), och just på höjdpunkten af sin herrlighet, då han skall döma de himmelska härskarorna, instämmer han med dem i den lofsång, som de höja till Gud, andarnes herre, samt visar således äfven vid detta tillfälle, att han är ett Gud underordnadt väsen (Kap 61, 10).

Vi hafva således kommit till det resultat, att enligt Henochs bok är Messias menniska och icke Gud, på samma gång som denna bok i *högre* mån än de synoptiska evangelierna och minst i *samma* mån som Paulus

och Johannes sträfvar att förherrliga honom och hänvisa på hans plats i tingens kedja som det första och fullkomligaste af alla skapade väsen. Samma resultat – vi upprepa det – gäller för hela den israelitiska litteraturen före Jesu födelse: för de äldre och yngre profeternas skrifter, för alla i midraschim och talmud förvarade monumenter af den äldre rabbinska skriftlärdomen 34. Ur föreställningen, att Messias är blott menniska, men den förnämste af sitt slägte, flyta ock alla de jemförelser, hvilka så väl rabbinerna som nya testamentets skriftställare älska att göra mellan honom å ena sidan samt sådane gammaltestamentliga gestalter som Melkisedek, Moses, Aron, David, Salomo, Elias å den andra. Så heter det till ex. i Aboth Nathan kap. 33, der Sach. 4, 14 kommenteras:

„*Här menas* [med de två oljobarn, som stå i Guds grannskap] *Aron och Messias, ty ingen visste hvem af begge stod närmare Herran, intills Psalmisten (110, 4) antydde det genom orden: Herren har svurit, och det skall icke ångra honom: „du är en prest till evig tid efter Melkisedeks sätt*“. *Deraf är tydligt, att Messias såsom prest till evig tid är förmer än Aron, som blott var rättvisans prest*“.

I Midrasch Coheleth sammanställas Moses och Messias såsom den förste och den andre återlösaren; på mångfaldiga andra ställen Adam och Messias såsom syndens upphof och syndens upphäfvare; såsom den jordiska menniskan och den himmelska menniskan o. s. v.

Jemför med vårt citat ur Aboth Nathan följande ställe i brefvet till hebreerna:

„*Ty hvar och en öfversteprest, utaf menniskor tagen, varder för menniskorna satt öfver det Gud tillhörer, att han skall frambära gåfvor och offer för synderna. – Och ingen tager sig sjelf den äran, utan den som kallad varder af Gud likasom Aron. Sålunda hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att varda öfversteprest, utan den som taladt till honom: du är min son, i dag hafver jag födt dig; såsom han ock annorstädes säger: du är en prest till evig tid efter Melkisedeks sätt. – Om nu fullkomlighet vore genom det levitiska prestaembetet, hvad behöfde ännu efter Melkisedeks ordning en annan prest uppstå och icke efter Arons ordning? – Andre äro utan ed prester vordne, men denne* [Kristus] *med ed genom den som sade till honom: Herren hafver svurit, och det skall icke ångra honom: du är en prest i evighet efter Melkisedeks ordning. Så mycket bättre testamentes löftesman är Jesus vorden“*. (Hebr. 5, 1, 4, 5, 6; 7, 11, 20, 21, 22).

Likheten mellan dessa begge ställen är påtaglig och har helt enkelt sin orsak deruti, att kommentatorn i Aboth Nathan och hebreerbrefvets författare äro lärjungar af samma rabbin-skola, hafva bildat sig efter samma mönster, samt i *sina betraktelser utgå från samma förutsättning*, att Kristus är blott menniska och således en storhet, som låter jemföra sig med storheter af samma ordning. Att anställa en jemförelse mellan det absoluta och det relativa, mellan det oändliga och det begränsade, mellan Gud och Aron, för att efter många och långa undersökningar komma till det sjelfklara resultat, att det begränsade ej kan mäta sig med det oändliga, att Gud är förmer än Aron – till slik dårskap har hebreerbrefvets författare ej gjort sig skyldig; men skulle visserligen så gjort, om han enligt ortodoxernas förmenande velat inskärpa, att Kristus är Gud 35. –

Vi hafva sett, att Messias, enligt den gammaljudiska kristologien, är bestämd att grundlägga ett verldsrike, som i stigande fullkomning skall gestalta sig till det eviga himmelska riket. Det nya Jerusalem, hvilket, likasom Messias sjelf, varit förberedt och föruttillvarande hos andarnes herre, [så lära på grund af Es. 49, 16 afhandlingarne Midraseh Neelam fol. 22, Taanith fol. 5 m. fl.], skall nedsänka sig på den förklarade jorden [jemför Uppenb. 21, 2]; synd och död skola icke mer finnas [Henoch 69, 29; 91, 17; Midrasch Coheleth fol. 71; jemför Uppenb. 21, 4], ty frukterna på lifvets träd äro nu menniskornas spis och deras dryck är ur det eviga lifvets brunnar [Henoch; jemför Uppenb. 22, 1, 2]; solen skall icke skina mer om dagen, och månen ej om natten, ty der skall vara en evig dag, hvars ljus är Gud [Henoch 58, 6; Jalkuth Rubeni fol. 7 på grund af Es. 60, 19; jemför Uppenb. 21, 23; 22, 5]. I dessa och andra sköna bilder skildras det tillkommande rikets

herrlighet. Men dess högsta fulländning är först inne, då Messias nedstiger från den tron, som andarnes herre gifvit honom, och Gud blifver allt i allom. Då först är förverkligad denna teokrati, af hvilken det ursprungliga israelitiska samhället var en svag och bristfällig jordisk afbild, och till hvilken sjelfva det segersälla Messiasriket endast är en öfvergång. Det var en menniska – och idealmenniskan – som borde utgöra slutpunkten i menniskoslägtets historia; men sedan häfdernas bok igenslagits och förseglats med den eviga fridens insegel; sedan menskligheten uppnått sin bestämmelse, i det att hvarje Guds barn, hvarje medlem i det stora brödraskapet blifvit den förstföddes beläte lik (Rom. 8, 29); då äro de *alla*, såsom Messias, herrskare och skola alla regera i evigheters evighet (jemför Uppenb. 22, 5) och öfver detta folk af konungar är icke längre en menniskoson, utan Gud sjelf den evige högste konungen.

„*Verldens nionde konung*“, heter det i afhandlingen Pirke Elieser fol. 11 med hänseende till denna lära, „*skall blifva Messias, och Messias skall utbreda sitt välde från jordens ena ända till den andra. Men den tionde konungen blir den helige högtlofvade Gud sjelf. Då blir riket åter öfverlemnadt åt sin grundare, såsom skrifvet står i Esaias (2, 17)*: „*Herren allena skall vara hög på denna tid“ och (44, 6)*: „*jag är den förste och den siste: förutan mig är ingen Gud“, samt i Sacharja (14, 9)*: „*På den tiden skall Herren blott vara en, och hans namn blott ett*“.

Äfven denna åsigt återfinnes i nya testamentet, der det läres, att Kristus, efter att hafva fullgjort de dödas uppväckelse och domen, samt besegrat sitt rikes yttersta fiender, de demoniska magterna, nedstiger från sin tron, och att den egentliga teokratien derefter börjar. Man läse Paulus’ ord:

„*Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda. Men hvar och en uti sin ordning: såsom förstling Kristus, derefter de som tillhöra Kristus i hans tillkommelse. Derefter ändan, då han öfverantvardar riket åt Gud och fadren, då han gör allt välde och all magt och kraft* 36 *om intet*. *Ty han måste regera, tilldess han lägger alla fiender under sina fötter. Men då allt är honom undergifvet, då skall ock sjelfve sonen varda undergifven Honom* [Gud], *som hafver undergifvit honom allt, på det Gud må vara allt i allom*.“ (1 Cor. 15, 22–25, 28).

Den hänsyftning, som Paulus här gör på de fiender, hvilka Messias framför alla har att bekämpa, leder oss öfver till att betrakta en vigtig sida af hans frälsningsmission. Han är *demonernas besegrare*. Det messianska rikets förnämste fiende är djefvulen med hans härskaror. Genom Adams synd har mörkrets furste erhållit öfver menniskorna en magt, från hvilken de icke genom sig sjelfva kunna räddas. Redan i Henochs bok är frälsningen genom Messias hufvudsakligen uppfattad ur denna synpunkt. Vid domen, som Messias håller, skola de genom jordiska qvinnors lockelser fallne englarne (Guds söner i Gen. 6, 2, 4) bringas till sin yttersta straffort (Hen. kap. 18, 11– 19 m. fl. ställen); demonerna och satanerna kastas i den eviga elden. Just i de begge århundradena före Kristus får demonläran en städse vexande inflytelse på sinnena: den dualistiska verldsåskådningen drifves till sin yttersta praktiska konseqvens, tron på djefvulens och demoniska magters tillvaro och ingripande i de menskliga förhållandena förgiftar folkets inbillningskraft och härjar lik en farsot. Det hvimlar af besatte i tiden närmast före och vid Jesu uppträdande. I samma mån som det onda vexte, måste man känna längtan efter Messias som befriare från detsamma.

Också, jumer historien nalkas tiden för Jesu lefnad, desto mer finna vi läran om Messias såsom menniskoslägtets förlossare från djefvulen utbildad till hvad den var i Jesu dagar, sådan den af nya testamentets skriftställare förutsattes som bekant. Lärjungarne och folket veta utan vidare förklaring, hvem „denna verldens furste“ (Jalkut Rubeni fol. 10; jemför Joh. 14, 30; 16, 11; 2 Cor. 4, 4) är, hvars dom stundar; hvad det vill säga, att „himlarnes rike“ är kommet hardt när; hvilken skilnaden är mellan hades, dit *före* domen alla döde samlats, och gehenna, dit *efter* domen alla orättfärdige skola kastas 37; de känna betydelsen af orden „troner“, „herradömen“, „väldigheter“, „magter“ o. s. v. 38; de veta, att englarne, som

syndade i erkefadrens Jareds dagar (Henoch 16), icke äro samma väsen som demonerna, ty de förre äro bundne med mörkrets kedjor i tartaren (Jud. 1, 6; 2 Petr. 2, 4), medan de sednare intill domen förblifva fria, och med sin furste Beelzebub hafva „välde i luften“ (Eph. 2, 2) samt magt att fara i menniskors kroppar 39, allt läror, till hvilka icke finnes spår i gamla testamentets skrifter, utan som genom föredragen i synagogorna och böcker sådane som Henoch måste blifvit gjorda allmänna bland folket.

I den rabbinska afhandlingen Pesikta Rabbathi meddelas följande messianska tradition:

„Satan frågade verldens herre: „hvad är det för ett ljus, som är förborgadt under herrlighetens tron? Gud svarade: kom och se!“ När Satan trädt närmare, föll han förskräckt på sitt ansigte, utropande: „denne är det, som skall störta mig och hedningarne i hel„vetet enligt Esaias profetia (25, 8): „han skall för evigt uppsluka döden“. – Vid denna tid skola hedningarne fråga: „verldens herre! hur heter han, i hvars väld du skall gifva oss, och af hvad slag skall hans verksamhet blifva?“ Gud svarade: „Messias, hvars namn är Min Rättfärdighet, han skall blifva sitt folks frälsare. Hans fiender skola fly för honom, såsom psalmisten förutsade: och hans vedersakare vill jag för honom slå på flykten, och de honom hata vill jag plåga.“ – Men sedan hans fiender försvunnit, började den högtlofvade Gud underhandla med Messias. „Vet“, sade han, „att de som du tager under ditt beskydd en gång skola böja dig under ett svårt ok. Ditt öga skall sakna ljuset, dina öron blott förnimma smädelser, din näsa besväras af stank, din gom smaka bittra ting, samt bedröfvelse och smärta förtära din kropp. Behagar dig en sådan framtid? Vill du tåla dessa lidanden så är det godt för dem; hvarom icke, vill jag förkasta dem.“ Härtill svarade Messias: „verldens herre, jag gläder mig fastmer deröfver och påtager mig villigt alla lidanden, som åläggas mig, om jag blott derigenom förmår utverka, att du en gång uppväcker de kroppar, som genom Adams synd blifvit grafvens byte, och icke blott alla dem, som dogo naturlig död, utan ock dem, som sönderrifvits af vilda djur eller omkommit i vattnen. Äfven missfallen skola icke vara undantagna, ej heller de ännu oskapade slägtena [jemför Henoch 61, 5]: *alla dessa skola genom mig blifva delaktige af frälsningen“. Gud svarade: „så vare det*“. *– Vid denna tid beslöto hedningarnes furstar* [skyddsenglar] *sinsemellan: „låtom oss göra gemensam sak med Satan emot Messias och bekriga Adams efterkommande, som genom honom kunna blifva frälsade“. Då sade den högtlofvade Gud till dem: „är ej er begynnelse vanmägtig, då föremålet för ert hat besitter hela min kärlek, såsom jag genom Esaias* (42, 1) *sade till israeliterna: „se, det är min tjenare, jag uppehåller honom, och min utvalde, för hvilken min själ har välbehag“. I skolen sjelfve förgöras och kastas i fjettrar, men det skall ej gå en menniskosjäl förlorad. – Och den tid, då Davids son skall komma, då skola de böja hans hals under tunga bjälkar. Men han skall höja sin röst till Herran, utbristande i denna klagan: „Verldens herre! förtärd är min kraft, min ande lemnar mig, är jag ej ett bräckligt väsen! Derpå hänsyftade David, då han utropade* (Ps. 22, 16): *Mina krafter äro förtorkade som ett stycke af ett käril. Den högtlofvade Gud erinrade härtill: „O Messias, Josefs son, redan vid verldsskapelsen har du ju erbjudit dig att bära dessa lidanden*“. –

Jalkut Simeoni innehåller samma berättelse, som är märklig äfven derför att den hänvisar på föreställningen om en lidande Messias. Den genom israelitiska offerkulten gående åsigten, att man genom en annans, en representants lidande kan vinna försoning, blef redan tidigt af enskilda skrifttolkare tillämpad på Messias. Tillämpningen låg också nära till hands, sedan den lära utbildat sig, att menniskorna genom Adams fall rättsligen råkat i dödens och djefvulens våld. Blott Messias, såsom den ende rättfärdige, kunde genom frivilligt åtaget representantskap för menskligheten befria derifrån, medelst att lida hvad slägtet borde lida40. Denna lära räknade dock alltid motståndare bland rabbinerna, samt vann föga anklang hos folket41; och om icke sådane ställen i profeterna som Es. 53 syntes nödga till dess antagande, skulle man väl svårligen heller kunnat förlika sig med tanken på en frälsare „full med värk och krankhet“, „hvars gestalt är ledare än andra menniskor“, helst denna bild var så skarpt motsatt den utlofvade herrlige segerhjeltens, som Jahveh utrustat med fullkomlighet och utsett att grundlägga den sista verldsmonarkien.

De som hyllade åsigten att Messias skall lida på jorden, sökte på mer än ett sätt lösa den motsägelse, hvaruti hon stod till det vanliga föreställningssättet. Många valde den utväg att antaga *tvenne* Messias, så mycket mer som åtskilliga andra motsägelser, med hvilka utsagorna och sägnerna om den väntade frälsaren voro behäftade, härigenom kunde lösas. Den först uppträdande skulle strida och lida; den andre strida och triumfera. Den förste skulle visa sig för folket ödmjuk och arm, ridande på en åsna och en åsninnas fåle; den andre i himmelens sky, på herrlighetens tron, omgifven af englaskarorna. Härigenom läte också tvenne hos folket gängse traditioner, den ena härstammande från Samarien, den andra från Judeen, försona sig med hvarandra. Enligt den samaritanska traditionen skulle Messias vara son af en Josef af Jerobeams kungliga slägt uti Efraims stam; enligt den judiska vara ättelägg af David genom hans son Nathan (jemför Luk. 3, 31) och således födas inom Juda stam. Man antog nu, att Josefs son ephraemiten skulle blifva den förste Messias, och snart hade de skriftlärdes bibelutläggning ur profeterna framtrollat en fullständig lefnadsbeskrifning på densamme. Josefs son ephraemiten är icke den hos Gud pre-existerande Adam Kadmon, utan hans förelöpare, som skall uppträda i öfra Galileen, sedan han från verldens alla ändar församlat de förspridda tio stammar, hvilka i Rehabeams tid undandrogo sig Juda spira. I spetsen för dem skall han tåga till Judeens och den heliga stadens befrielse. Juda och Benjamins stammar resa sig nu och ställa sig under hans fana. Israels hedniske förtryckare öfvervinnas i flera fältslag, och Josefs son intågar under folkets jubel i Jerusalem, der han återställer tempeltjensten och offren. Men derefter skola uppfyllas Psalmistens ord (Ps. 2, 2): „jordens konungar resa sig och rådslå med hvarandra mot Herren och hans smorde“. De förskräckta grannfolken anropa Gog och Magog om hjelp, och med tallösa skaror storma dessa in i det heliga landet, som blir en enda sammantrampad stig under deras hästars fötter, krossa allt motstånd och eröfra Jerusalem. Den smorde skall då efter många förödmjukelser och plågor blifva dödad i sjelfva templet, på detta sätt gifvande sitt blod åt Gud till försoningsoffer för sin stamfader Jerobeams synder, så att fullkomnas skall hvad Daniel profeterat, att det blifver en bedröflig tid (12, 11), att ett folk skall komma till stadens och helgedomens ödeläggelse och den smorde blifva dödad (9, 26). Först sedan allt detta skett, förestår ankomsten af den andre och större Messias, Davids son, lejonet af Juda, åt hvilken den förre blott var förelöparen. Och han, den andre, är det som skall tillintetgöra teokratiens fiender, uppväcka de döde, hålla domen och sålunda grundlägga det eviga fridens rike.

Andra deremot antogo endast *en* Messias, på hvilken skall gå fullbordadt allt som blifvit sagdt om begge, och det så, att sedan Messias blifvit slagen och dödad, skall Gud uppväcka honom och sätta honom på sin tron att döma allt folk. Denna åsigt närmar sig mest den genom Jesu öde bestämda kristologien i nya testamentet.

En åsigt, hvarom alla skriftlärde synas varit enige på grund af Micha 5, 1 var att Messias, Davids son, skall födas i Betlehem Efrata (Targum, Pirke Eleeser kap. 3; Berachoth fol. 5; jemför Matth. 2, 5).

Till slut några ord om rabbinernas försök att bestämma tidpunkten för frälsarens ankomst. Af judiska historien, likasom af nya testamentet, är bekant, att de skriftlärde och folket i Palestina allmänt väntade honom vid Jesu tid. Det faktum, att Johannes döparen, eldad af denna öfvertygelse, uppträdde såsom hans förelöpare – som den hvilken skulle bana en jemn stig åt den annalkande konungen – samt med sitt predikande och döpande åstadkom en allmän rörelse i landet, är endast ett af de flera intyg, som vi ega om den tillförsigt, med hvilken man då motsåg „de yttersta dagarne“ (en af de i synagogan vanliga benämningarne på messianska tidsåldern). De skriftlärde grundade väl sin öfvertygelse härom närmast på den tolkning de gifvit vissa ställen i Daniel (7, 25, 26; 9, 25, 26). De der omtalade sjuttio veckorna voro nämligen årsveckor. Man hade således att räkna sju gånger sjuttio eller 490 år från babyloniska fångenskapens slut till Messias’ ankomst, och då man, ohistoriskt men på grund af en utsaga hos Jeremias, antog fångenskapens längd till sjuttio år, så hänvisades man af denna beräkning temligen nära intill tiden för Jesu födelse. Men ytterst torde likväl antagandet, att Messias vid denna tid skulle komma, hafva sammanhängt med den bland inder, kaldeer, perser, judar, greker, romare och måhända flera folk allmänna

föreställningen om fyra verldsåldrar, under hvilka ljuset och mörkret, det goda och det onda skola kämpa med hvarandra, tilldess, när menniskoslägtet efter städse fortgående försämring synes hafva dukat under för det ondas magt, den femte verldsåldern skall inbryta med räddning och lycksalighet42. Judarne räknade likasom perserna 1000 år på hvarje verldsålder, och då 4000 år vid Jesu tid ansågs hafva förflutit från verldens skapelse, men Messias väntades med det femte årtusendet, så gick denna räkning temligen väl ihop med den på Daniel stödda kalkylen. I sammanhang med läran om tusenåriga verldsåldrar stod ock den hos rabbinerna allmänna föreställningen, att det messianska riket skall bestå i tusen år, och att just med det sjette årtusendet Gud sjelf skall öfvertaga spiran (Pesikta Rabbath fol. 2 m. fl.). Men enär hvarje lära tillika skulle hvila på profeternas utsagor, så sammanstälde rabbinerna psalmistens ord (Ps. 90, 4), att tusen år äro såsom en Herrens dag, med Es. 63, 4: „En hämdens dag har jag i mitt hjerta“; med hvilken hämdens dag borde förstås Messias' regering, under hvilken alla Guds rikes fiender skola tillintetgöras 43.

V.

NYA TESTAMENTETS LÄRA OM KRISTUS.

Jesu egna utsagor om hans förhållande till det absoluta. Han förnekar, att han är det absoluta goda, det absoluta vetandet; *han förklarar, att han icke är allsmägtig, skiljer mellan fadrens vilja och sin vilja, som genom underkastelse, ej genom ursprunglig jemlikhet öfverensstämmer med fadrens, samt visar, att hans undergerningar härflyta af en kraft, som hvarje troende kan undfå. Jesus förklarar, att hans egenskap af Guds son icke innebär att han är Gud eller höjd öfver mensklighetens sfär. Beteckningen „Guds son“ och „Guds söner“ i bibeln. Sonen förklarar i allmänhet, att fadren är större än han, skiljer i alla hänseenden uttryckligen mellan sig och Gud. Samma skilnad iakttaga nya testamentets författare öfverallt*. – *Kritisk-exegetisk granskning af de föregifna bevisen för Jesu gudom. Arten af sonens enhet med fadren.*

Den öfversigt vi uti föregående kapitel lemnat af messiasidéens utveckling hos judarne intill Jesu tid torde för läsaren redan hafva gjort klart, att nya testamentets Kristuslära på det innerligaste sammanhänger med denna utveckling. Och då vi funnit, att de judiske skriftlärde förkunnade, att Messias är idealmenniskan, den första af alla skapade varelser, fullkomligt syndfri och rättfärdig, af Gud förutbestämd att först i den yttersta tiden lemna de pre-existerande själarnes himmel, för att besegra det onda, uppväcka de döde, hålla domen öfver verlden och lägga grunden till det eviga riket – men under allt detta betraktade honom såsom *blott* menniska; så gäller det nu att genom en förutsättningslös granskning af nya testamentets urkunder erfara, huruvida dessa fasthålla det rent och uteslutande menskliga uti Messias-begreppet eller om de uti detsamma inlägga det absoluta guds-begreppet, hvilket den kyrkliga dogmatiken dermed förenat.

Vi öfvergå således till en framställning af nya testamentets kristologiska ställen 44, hvilka vi ordnat under en följd af rubriker, begynnande med Jesu egna utsagor om sonens förhållande till det absoluta; derefter fortgående till de ställen, som positivt redogöra för hans plats uti idéernas system, samt slutande med sådane antropologiska ställen, hvilka vid en jemförelse med de kristologiska kasta ytterligare ljus öfver dessa.

I. Sonen förnekar, att han är det absoluta goda:

„*Och då han utgången var på vägen, lopp en till och föll på knä för honom och frågade honom: Gode mästare, hvad skall jag göra, att jag må ärfva evinnerligt lif? Men Jesus sade till honom: Hvi kallar du mig god? Ingen är god utan en, Gud*“. Mark. 10, 17, 18.

„*Och en af de öfverste frågade honom sägande: Gode mästare, hvad skall jag göra, att jag må ärfva evinnerligt lif? Men Jesus sade till honom: Hvi kallar du mig god? Ingen är god utan en, Gud*“. Luk. 18, 18, 19. Jemför Matth. 19, 16.

II. **Sonen förnekar, att han är det absoluta vetandet**. Han förklarar, att hans vetande är begränsadt och icke ursprungligt, utan förlänadt af fadren:

„*Men om den dagen eller stunden vet ingen, icke en engel i himmelen, ej heller sonen, utan fadren allena*“. Mark. 13, 32.

„*Hvad fadren hafver lärt mig, det talar jag*“. Joh. 8, 28.

„*Ty jag hafver icke talat af mig sjelf, utan fadren, som mig sändt hafver, han hafver gifvit mig bud hvad jag skall säga och hvad jag skall tala. Och jag vet, att hans bud är evinnerligt lif; hvad jag då talar, såsom fadren hafver sagt mig så talar jag*“. Joh. 12, 49, 50.

„*Orden, som jag talar till eder, talar jag icke af mig sjelf*“. Joh. 14, 10.

„*Jag kallar eder icke mer tjenare, efter tjenaren icke vet hvad hans herre gör; men eder hafver jag kallat vänner, ty allt hvad jag hört af min fader hafver jag kungjort eder*“. Joh. 15, 15.

III. a) **Sonen förnekar, att han är allsmäktig:**

„*Att sitta på min högra och på min venstra sida är icke mitt att gifva, utan dem som det beredt är af min fader*“. Matth. 20, 23. Jemför Mark. 10, 40.

„*Jag gör intet af mig sjelf. – Den mig sändt hafver är med mig. Fadren hafver icke lemnat mig allena, emedan jag alltid gör hvad honom behagligt är*“. Joh. 8, 28, 29.

„*Sannerligen, sannerligen säger jag eder: Sonen kan intet göra af sig sjelf utan det han ser fadren göra*“. Joh. 5, 19.

„*Och ingen tager sig sjelf den äran* [att frambära offer för synder], *utan den som kallad varder af Gud, likasom ock Aron. Sålunda hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att varda öfversteprest, utan den som talade till honom: Du är min son, i dag hafver jag födt dig*“. Hebr. 5, 4, 5.

b) **Sonen skiljer mellan fadrens vilja och sin vilja. Det är genom underkastelse, ej genom ursprunglig jemlikhet och väsens enhet, som sonens vilja öfverenstämmer med fadrens:**

„*Min fader, är det möjligt, så gånge denna kalken ifrån mig, dock icke som jag vill, utan som du*“, Matth. 26, 39. Jemför Mark. 14, 36; Luk. 22, 42.

„*Ty jag är nederstigen af himmelen, icke att jag skall göra min vilja, utan hans vilja, som mig sändt hafver*“– Joh. 6, 38.

„*Min mat är att jag gör hans vilja, som mig sändt hafver, och fullbordar hans verk*“. Joh. 4, 34.

c) **Sonen förklarar, att hans undergerningar härflyta af en kraft, som hvarje menniska genom tron kan erhålla:**

„*Sannerligen, sannerligen säger jag eder: dender tror på mig, de verk som jag gör skall ock han göra, och större än dessa skall han göra*“. Joh. 14, 12.

„*Hafven tro till Gud! Sannerligen säger jag eder, hvilken som helst säger till detta berg: häf dig upp och kasta dig i hafvet, och icke tviflar i sitt hjerta, utan tror att det han säger skall varda, honom skall det ske*“. Mark. 11, 22, 23.

„*Om J haden tro såsom ett senapskorn, skullen J säga till detta mulbärsträd: ryck dig upp och plantera dig i hafvet, och det skulle vara eder lydigt*“. Luk. 17, 6.

Anm. De om Jesus berättade undergerningar afse således icke att bevisa, att han vore Gud. Minst kunde de ega denna bevisningskraft inför ett folk, hvars heliga urkunder talade om så många underverk, förrättade af menniskor. Folket, som bevittnar Jesu gerningar, prisar fördenskull „Gud, som gifvit sådan magt *åt menniskorna*“ (Matth. 9, 8). Mellan Jesu under och dem, som förtäljas såsom skedda genom fäder i gamla testamentet, förefinnes ock en genomgående parallelism. Vi anföra följande exempel:

Moses fastar 40 dygn på Sinai (Exod. 34, 28): Jesus lika länge i öknen (Matth. 4, 1).

En engel tjenar Elias, (1 Kon. 19, 5), och hela englahärar stå färdiga på Elias' vink (2 Kon. 6, 17): englar tjena Jesus (Matth. 4, 11).

Elias uppväcker en enkas son i Sarepta (1 Kon. 17, 22): Jesus enkans son i Nain (Luk. 7, 14).

Elias förvandlar bittert vatten i drickbart (2 Kon. 2, 21): Jesus vatten i vin (Joh. 2).

Elisa spisar med några få bröd 100 män (2 Kon. 4, 44): Jesus med fem bröd och två fiskar 5000 män (Matth. 14, 21).

Elisa låter ett jern flyta på vattnet (2 Kon. 6, 6): Jesus går på vattnet (Matth. 14, 25).

Elias nedkallar eld från himmelen och delar Jordans vatten (2 Kon. 1, 12; 2 Kon. 2, 8): Jesus befaller vindarne (Matth. 8, 26).

Elias far i en eldvagn till himmelen (2 Kon. 2, 11): Jesus i en sky (Apostl. 1, 9).

IV. **Jesus förklarar, att hans egenskap af Guds son icke innebär, att han är Gud eller höjd öfver mensklighetens sfär:**

„*Då buro åter judarne* [som missförstått hans ord: „jag och fadren äro ett“] *stenar till att stena honom. Jesus svarade dem: månge goda verk hafver jag visat er af fadren; för hvilket verk af dem stenen J mig? Judarne svarade honom: för godt verks skull stena vi dig icke, utan för hädelse, och derför att du, som är en menniska, gör dig sjelf till Gud. Jesus svarade dem: är det icke skrifvet i eder lag: „jag hafver sagt: J ären gudar?*“ 45 *Hafver han nu sagt dem* [vara] *gudar, till hvilka Guds ord skedde – och skriften kan icke lossas upp – sägen J* [dock] *till honom, som fadren helgat och sändt i verlden: du hädar; emedan jag sade: jag är Guds son? Gör jag icke min faders verk, så tron mig icke*“. Joh. 10, 31–37.

Anm. 1. Den klara andemeningen i Jesu svar är denna: Då våra urkunder, som äro Guds ord, kallat menniskor gudar; skulle då icke jag, som Gud utkorat till Messias, få kalla mig med det ringare namnet

Guds son? Äfven på detta namn hade jag intet anspråk, om jag ej uppfyllde min faders bud.

Anm. 2. Benämningen Guds son, som den ortodoxa begreppsförvirringen gjort liktydig med Gud, tilldelas i nya testamentet, likasom i allmänhet uti judiska litteraturen, företrädesvis, men icke uteslutande, åt Messias. Det är ett karakteristiskt drag, som för den rabbinska litteraturen och det strängt monoteistiska nya testamentet är gemensamt, att de namn, med hvilka de särskildt utmärka frälsaren, tillika hafva en allmännare mensklig betydelse. I Henochs bok är hans vanligast förekommande namn *Den Utvalde*; men lika ofta blifva de rättfärdige, som med honom skola besitta riket, kallade *de utvalde*. Det namn, med hvilket Jesus i evangelierna helst kallar sig sjelf, är tillika det, som har den allmännaste betydelsen och starkast påpekar hans menskliget, nämligen *menniskosonen*. Sjelfva namnet *Kristus* eller *Messias* har han gemensamt med konungar, profeter och prester. Namnet *frälsare* delar han med Moses (Apostl. 7, 35); benämningarne *herre, mästare* och *rabbi* med alla judiske skriftlärde. Likasom han är *verldens ljus* (Joh. 8, 12), *ljusets vittne* (Joh. 1, 3) och *församlingens grundsten* (1 Petr. 2, 6); så äro hans efterföljare *himmelsljus* (Phil. 2, 15) och *ljusets söner* (1 Thess. 5, 5), samt hans apostlar *församlingens pelare* (1 Tim. 3, 15). Vi höre, huru han sjelf och nya testamentets författare begagna och förstå beteckningen *Guds son*:

„*Salige de frid stifta, ty de skola kallas Guds söner*“. Matth. 5, 9.

„*Men jag säger eder: älsken dem, som äro eder hätske, och bedjen för dem, som förfölja eder, på det J mån vara eder faders söner, som är i himlarne*“. Matth. 5, 44, 45.

„*Så många som af Guds ande föras äro Guds söner*“. Rom. 8, 14.

„*Densamme anden vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men om barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar*“. Rom. 8, 16, 17. Jemför Gal. 4, 6, 7.

„*Och det skall ske på det rum, der det hafver varit sagdt till dem* [hedningarne]: *J ären icke mitt folk; der skola de varda kallade lefvande Guds söner*“. Rom. 9, 26.

„*Den som öfvervinner skall ärfva detta, och jag skall vara honom Gud, och han skall vara mig en son*“. (Guds ord i Uppenb. 21, 7).

I slägtregistret hos Lukas kallas Adam Guds son (3, 37). Jesus undervisar menniskorna att kalla Gud fader (Matth. 6, 9), samt förklarar för sina bröder och systrar alla dem, som göra Guds vilja (Matth. 12, 50; Mark. 3, 35).

I enskild bemärkelse och användt på Jesus betyder namnet Guds son detsamma som Messias, och nya testamentet bekräftar på talrika ställen, hvad vi i föregående kapitel påpekat, att Jesu samtide och omgifning förstå och begagna detta namn i uteslutande mensklig syftning. Då så många af Jesu märkligaste underverk icke ingåfvo folket högre föreställning om honom, än att han vore en förelöpare åt Kristus (Matth. 16, 14); så skulle blotta styrkan af det rop, med hvilket han på korset uppgaf sin ande, svårligen förmått den vaktande höfvidsmannen att utbrista: „*sannerligen var denne mannen Guds son*“ (Mark. 15, 39), ifall han med Guds son menat något förmer än Messias, den af Gud utvalda *menniskan*. Folket, som vid Jesu intåg i Jerusalem hyllar honom som Messias under jubelropet: „*hosianna Davids son, välsignad den som kommer i Herrans namn*“, svarar på frågan hvem han är: *Jesus, profeten från Nazareth i Galileen*“ (Matth. 21, 11). Frestelsehistorien (Matth. 3) skulle förlora äfven sin inre sanning, om man icke uppfattade Guds son i rent mensklig bemärkelse. Inför domstolen står Jesus anklagad, icke för att hafva gjort sig till Gud, utan för att hafva förkunnat sig vara Kristus, i hvilken folket väntade sin konung och befriare, hvarför ock öfverstepresten, skiljande mellan dessa begrepp, säger till honom: „*Jag besvär dig vid lefvande Gud, att du*

säger oss, om du är Kristus, Guds son“ (Matth. 26, 63). Och när presterna med de skriftlärde och äldste begabba den korsfäste, säga de: „*han hafver förtröstat på Gud; Han frälse nu honom, om Han vill vid honom, ty han hafver sagt: jag är Guds son*“ (Matth. 27, 43).

Petrus’ bekännelse: „*du är Kristus, lefvande Guds son*“ (Matth. 16, 16) innebär således ingenting annat än att lärjungen – i motsats till folket som tror, att Jesus är Johannes döparen eller Elias eller Jeremias eller någon annan af de gamle profeterna, hvilken stått upp igen till att bebåda Messias’ ankomst – har i sin mästare igenkänt den, efter hvilken Israel längtar, menniskan Kristus, den himmelske Adam, Davids ättling, som skall frälsa folket och grundlägga det eviga riket.

V. **Sonen förklarar i allmänhet, att fadren är större än han:**

„*Edert hjerta vare icke bedröfvadt, ej heller bäfve. J hörden, att jag sade eder: jag går bort och kommer åter till eder. Om J älskaden mig, så gladdens J, att jag sade: jag går till fadren, emedan fadren är större än jag*“. Joh. 14, 28.

Anm. Redan derutinnan, att sonen öfverallt, då han talar om sitt frälsningsverk, betonar, att han är *sänd* af fadren, att han uträttar fadrens *bud* och förkunnar *Hans vilja*, uttryckes, att han är fadren underordnad.

VI. a) **Sonen skiljer i alla hänseenden uttryckligen mellan sig och Gud:**

„*Detta är det eviga lifvet, att de känna dig, allena sann Gud, och den du sändt hafver Jesum Kristum*“. I sonens bön till fadren, Joh. 17, 3.

„*Jag är en menniska, som sagt eder sanningen, den jag har hört af Gud*“. Joh. 8, 40.

„*Jag far upp till min fader och eder fader, till min Gud och eder Gud*“. Joh. 20, 17.

„*Och en af de skriftlärde frågade honom: Hvilket är det första budet af alla? Jesus svarade: det första är: hör Israel, Herren vår Gud är en enda Herre*“. Mark. 12, 28, 29.

„*Min Gud, min Gud, hvi hafver du öfvergifvit mig?*“ Matth. 27, 46.

Uppenbarelseboken lägger på sonens läppar följande ord:

„*Den som öfvervinner, honom vill jag gifva att äta af lifvets träd, som är i min Guds paradis*“. 2, 7.

„*Den som öfvervinner, honom skall jag göra till pelare i min Guds tempel, och ut skall han icke mer komma, och jag skall skrifva på honom min Guds namn och min Guds stads namn, det nya Jerusalems, hvilket nederstiger af himmelen från min Gud*“. 3, 12.

„*Jag hafver icke funnit dina verk uppfyllda inför min Gud*“. 3, 2.

b) **Samma skilnad mellan Gud och Kristus eller, hvilket är detsamma, mellan Gud och sonen iakttaga nya testamentets författare öfverallt.** Vi anföra följande exempel:

„*Ty en enda är Gud; en enda är ock Guds och menniskors medlare, Jesus Kristus menniska*“. 1 Tim. 2, 5.

„*Ty om ock der äro de som sägas gudar, vare sig i himmelen eller på jorden, såsom många gudar och många herrar äro; så är dock för oss en enda Gud, Fadren, af hvilken allt och vi till honom, samt en enda herre Jesus Kristus, genom hvilken allt och vi genom honom*“. 1 Kor. 8, 5, 6.

„*Om genom den enes* [Adams] *öfverträdelse de månge döde äro, mycket mer hafver Guds nåd och gåfva uti den ena menniskans Jesu Kristi nåd uppå de månge öfverflödat*". Rom. 5, 15.

„*Välsignad Gud och vår herres Jesu Kristi fader, som efter sin myckna barmhertighet hafver födt oss på nytt till ett lefvande hopp genom Jesu Kristi uppståndelse från de döde*". 1 Petr. 1, 3.

„*Paulus kallad till Jesu Kristi apostel genom Guds vilja*". 1 Kor. 1, 1. Jemför inledningsorden till Paulus' öfriga bref.

„*Jag tackar min Gud alltid för eder skull för den Guds nåd, som eder gifven är i Kristus Jesus.* 1 Kor. 1, 4.

„*Gud hafver uppväckt herren och skall uppväcka oss genom sin kraft*". 1 Kor. 6, 14.

„*Men Gud vare tack, som gifver oss segern genom vår herre Jesus Kristus*". 1 Kor. 15, 54.

„*Men den som stadfäster oss samt med eder till Kristus och hafver smort oss, är Gud*". 2 Kor. 1, 21.

„*Allt är af Gud, som hafver försonat oss med sig sjelf genom Jesus Kristus*". 2 Kor. 5, 18.

„*Jesu Kristi uppenbarelse, den Gud hafver gifvit honom*". Uppenb. 1, 1.

De förmenta bevisen för att Kristus vore Gud. Mot vårt påstående, att nya testamentets författare *öfverallt* skilja mellan Gud och Kristus framdraga de ortodoxe teologerna följande ställen: Apostl. G. 20, 28; 1 Tim. 3, 16; Rom. 9, 5; Hebr. 1, 8; Uppenb. 1, 11 och 22, 13; Joh. 10, 30; 1 Joh. 5, 20; 20, 28; hvilka ställen, jemte de om ordet (logos) handlande inledningsverserna till Johannes' evangelium, utgöra den kyrkliga Kristuslärans kärntrupp, med hvilkens pröfning den måste stå och falla. Med undantag af logosläran, till hvilken vi längre fram återkomma, skola vi här underkasta dessa ställen en kort granskning, förutskickande den anmärkning, att äfven *om* de öfverhufvud syntes ega någon bevisningskraft i den riktning, som de ortodoxe vilja, vore de dock så fåtaliga, samt stode så isolerade och i en så förvånande motsägelse till nya testamentets hela öfriga innehåll, att man borde betänka sig mer än en gång, innan man missbrukade den ur trons analogi dragna tolkningsregeln ända derhän att på våldsammaste sätt förtyda hundratals andra kristologiska ställen, för att bringa dem till öfverensstämmelse med detta lilla fåtal. Såsom vi emellertid skola se, är deras bevisningskraft för den kyrkliga Kristusläran ingen.

Apostl. G. 20, 28: „*Så hafver nu akt på eder och på all hjorden, i hvilken den helge ande hafver eder satt till biskopar att regera Guds församling, hvilken han hafver förvärfvat med sitt blod*". – Så lyder texten i vår svenska kyrkoöfversättning. Med Guds blod kan endast menas Kristi blod; således vore Kristus förklarad för Gud. Men i den kritiskt återstälda grundtexten har stället en annan lydelse: „*Så akten nu på eder sjelfva och på all hjorden, i hvilken den helige ande satt er till uppsyningsmän att valla herrens* (τον χυριου) *församling, som han förvärfvat med sitt eget blod*". Här finnes således icke ett ord om Guds blod. För Apostlagerningarnes författare var Gud säkerligen, hvad Jesus i sitt samtal med samaritanska qvinnan förklarade honom vara: ett rent andligt väsen, således utan kött och blod. Herren, som här menas, är herren Jesus Kristus, menniskan, som gaf sitt blod på korset. Till undvikande af hvarje missförstånd i detta hänseende står ordet herren här med bestämda artikeln. Hade detta ord afsett Gud, skulle det stått utan artikel, såsom i Matth. 1, 20, 22, 24; 2, 19; 3, 3; 4, 7, 10; 21, 9, 42; 22, 36; 23, 39; Mark. 11, 9; 12, 29, 30; 13, 20; Rom. 1, 7; 4, 8; 9, 28; 10, 12, 13; 11, 34; 12, 19; 14, 6; 14, 11; 16, 8, 11, 12, 22 och en mängd andra ställen. Det bör här anmärkas, att nya testamentet öfverallt, der sjelfva språkets art och sammanhanget tillåter det, sätter ordet herren med bestämd artikel, der det säges om Kristus eller menniskor i allmänhet, men utan artikel, när det säges om Gud. Undantagen från denna regel äro märkvärdigt få, när man betänker,

huru lätt ett ὁ kunde uteglömmas eller tilläggas utaf afskrifvarne under flera århundraden. – [Äfven Thomanders öfversättning har den rätta läsarten: „Herrens församling“. I förbigående hänvisa vi på *den hierarkiska tendens*, som framlyser i vår kyrkoöfversättning: ordet ἐπισκοπους återgifves med „biskopar“, och det bildligt sagda ποιμαινειν (valla, föra i bet) med det icke bildliga „regera“.]

1 Tim. 3, 16. *„Och oemotsägligen stor är gudaktighetens hemlighet. Gud är uppenbar vorden i kött, rättfärdiggjord i anda, sedd af englar, predikad ibland hedningar, trodd i verlden, upptagen i herrlighet*“. Så lyder stället hos Thomander m. fl. Deremot har vår svenska kyrkoöfversättning rättare: *„Och utan tvifvel är gudaktighetens hemlighet stor, hvilken uppenbar vorden är i köttet*“ o. s. v. Rätta läsarten är: *„Och erkändt stor är fromhetens hemlighet: han som* (ὁς) *vardt uppenbar i kött, vardt rättfärdiggjord i ande, synlig af englar, förkunnad bland nationer, trodd i verlden, upptagen i herrlighet*“ 46. Den oriktiga läsarten har uppkommit derigenom att ordet ΟΣ („han som“) blifvit i ett par uncialhandskrifter förvandladt till ΘΣ, som är den vanliga förkortningen af ΘΕΟΣ („Gud“). Stället i sin rätta lydelse afser således icke Gud, utan menniskan Messias, hvilken enligt Paulus’ kristologi ur pre-existensens tillstånd inträdt i sinneverlden och efter fullbordad mission blifvit återupptagen i herrligheten. Paulus skulle aldrig tillåtit sig att om den evige Gud säga, att han blifvit „rättfärdiggjord“ eller „upptagen“ i herrlighet.

Rom. 9, 5. I vår kyrkoöfversättning lyder detta ställe: „*Hvilkas* [näml. israeliternas] *äro fäderna, der Kristus af födder är på köttets vägnar, hvilken är Gud öfver all ting lofvad evinnerliga, amen“*, – Hos Thomander: *„Hvilkas fäderna äro och af hvilka Kristus är efter köttet, hvilken är öfver allt Gud välsignad i evigheterna. Amen*“. I den kritiskt återställda grundtexten hos nutidens förnämsta bibeltextforskare *Lachmann, Tischendorf* och andra har stället från vers 3 till och med vers 5 följande lydelse: „*Ty jag önskade mig sjelf förbannad vara från Kristus för mina bröders skull, mina fränders efter köttet, hvilka äro israeliter; hvilkas barnaskapet är och herrligheten och förbunden och lagstiftningen och gudstjensten och löftena; hvilkas fäderna äro och af hvilka Kristus är efter köttet*“. Derefter kommer en af de hos Paulus vanliga pris- och lofformler (doxologier), hvilka han så ofta (jemför Rom. 1, 25; 2 Kor. 11, 31; Gal. 1, 5 o. s. v.) infogar i sina skrifvelser och hvilka han alltid ställer till den osynlige Gud: „*Den öfver allt varande Gud vare prisad i evigheterna, amen*“ 47. – Vi kunna icke underlåta att här anföra hvad en af vår tids lärdaste bibeltolkare, d:r H. A. W. Meyer, i sin kommentar till detta ställe yttrar: „Paulus har *aldrig* om Kristus nyttjat uttrycket Gud. Genom *hela* nya testamentet går den fina skiljolinien mellan fadren och sonen, att endast den förre, hvilken sonen är i allo underordnad, verkligen blir kallad för Gud (ὁ θεος). Först den efterapostoliska tiden öfverträdde denna skiljolinie“.

Hebr. 1, 8, 9 citerar såsom häntydande på Messias psalm. 45, 7, 8 och återgifver dessa verser på följande sätt: „*Din tron, Gud, är till evigheters evighet, en rätt staf är ditt rikes staf. Du älskar rättfärdighet och hatar orättfärdighet. Derför hafver Gud, din Gud, smort dig med fröjdeolja framför dina med-delaktige*“. – Att det i psalmens hebreiska text icke står: „din tron, Gud“, utan „din Guds tron“, anmärke vi blott i förbigående. Det hufvudsakliga är, att man inser, det hebreerbrefvets författare här icke kunnat taga ordet Gud, der han uppfattar det såsom ställdt till Messias, i absolut betydelse, enär det omedelbart efteråt i citatet säges till Messias: „Derför hafver Gud, *din* Gud, smort dig med fröjdeolja mer än dina *meddelaktige*“. Den absolute Gud har ingen Gud öfver sig, som smörjer honom med fröjdeolja, ej heller har han några meddelaktige, framför hvilka han skulle få något mer af denna olja. Hebreerbrefvets författare visar sig tillräckligt hemmastadd i gamla testamentet, för att veta, att både i denna psalm och i andra (t. ex. psalm. 82, 7) ordet gud och gudar nyttjas i relativ bemärkelse om menniskor: konungar, domare o. s. v. Hebreerbrefvets grundtanke, från hvilken alla dess resonnemanger utgå, är just, att Kristus *icke* är Gud, utan det förnämsta af alla skapade väsen, förmer än englarne, förmer än gamla testamentets profeter och offrare. Och här torde vara på sin rätta plats att framhålla ett faktum, som icke blifvit nog behjertadt och uppfattadt:

att ehuru nya testamentets författare å ena sidan måste i hög mån influerats af gamla förbundets urkunder, der namnet Gud stundom brukas i relativ och mensklig betydelse, samt de å andra sidan lefvat i en tid och i en omgifning, uti hvilken det hellenisk-polyteistiska elementet gjorde sig så starkt gällande och gudsnamnet hade blifvit till en vanlig äretitel åt de romerske imperatorerna, de syriske furstarne, åt heroer, filosofer, undergörare o. s. v., ja der allt, som något höjde sig öfver det vanliga, hedrades med epitetet gudomligt (hos den bland grekerna allmänt läste Homerus är en svinaherde god nog att blifva benämnd „den gudomlige“) – så afhålla sig dock samtlige skriftställare i nya testamentet ifrån att bruka Guds namn i annat än dess aldrasträngaste och renaste betydelse. Förgäfves hafva sedermera många och långa mörka århundraden af en beslöjad polyteism, som tillegnat sig namnen kristendom och katolsk kyrka, bemödat sig att i dessa urkunder insmyga sina egna föreställningar. Vetenskapen har återupprättat den rena texten, förfalskningarne och missförstånden hafva blifvit blottade, och fast de läror, som hedningen Konstantins verktyg på kyrkomötet i Nicæa hopsatte, ännu beherrska församlingsmedvetandet och skymma nya testamentets innehåll för de flestes blickar, skall väl den tid nu icke vara långt borta, då Gud återfår sitt och Kristus åter framstår i sin förnuftiga, klara och herrliga gestalt, som den himmelska menniskan, skapelsens förstfödde, sina bröders vägledare och föresyn samt historiens slutpunkt.

Orden: „*Jag är A och O, den förste och den siste*“ (Uppenb. 1, 11), samt „*Jag är A och O, begynnelsen och ändan, den förste och den siste*“ (Uppenb. 22, 13) hafva vidare blifvit åberopade såsom bevis för Kristi gudom, emedan äfven Gud sjelf (Uppenb. 21, 6) betecknar sig med ett liknande uttryck. Hvad nu det förstnämnda stället (Uppenb. 1, 11) beträffar, är detsamma understucket. Det finnes ej i de äldsta handskrifterna, hvarför ock Tischendorf har uteslutit det. [Thomander har åtnöjt sig med att apostrofera stället som misstänkt.] Hvad angår det andra stället (22, 13), är det icke Kristus, utan Gud, som antingen omedelbart eller genom engeln (texten tillåter begge antagandena) uttalar dessa ord till Johannes. Uppenbarelseboken, långt ifrån att göra Kristus till Gud, skiljer på det bestämdaste emellan Gud och honom, hvilket är desto anmärkningsvärdare som Kristus här framställes efter sin jordiska död, upptagen i herrligheten och i hela glansen af sitt messianska majestät. „*Min Gud*“, „*min Guds namn“, „min Guds stad*“, „*min Guds paradis*“ äro uttryck, som Kristus i uppenbarelseboken begagnar; öfverallt framställes han och framställer han sig som en annan än Gud – som Messias, menniskosonen, lammet, lejonet af Juda, Davids rot. Redan den inledande helsningen i första kapitlet skiljer mellan Gud „*Honom, som är, som var och som kommer*“ – samt „*Jesus Kristus, det trogna vittnet, den förstfödde från de döde och fursten öfver jordens konungar, den oss älskat hafver och rentvagit oss af sina synder med sitt blod, och gjort oss till ett rike, till prester för sin Gud och fader*“. Och huru lyder „den nya sången“, som i himmelen sjunges till lammets ära? „*Värdig är du att taga boken, emedan du är slagtad och hafver köpt oss åt Gud uti ditt blod*“ (5, 9). Äfven de sublimaste uttryck, med hvilka Messias i boken betecknar sig, äro dock skiljda från dem, med hvilka Gud utmärkes. Gud säger: „*Jag är A och O, den som är, som var och som kommer, allherrskaren*“ (1, 8), samt „*Jag är A och O, begynnelsen och ändan*“ (21, 6). Deremot kallar sig Kristus: „*Amen, det trogna och sannfärdiga vittnet, begynnelsen till Guds skapade verld*“ (3, 14), samt „*den förste* (codex alexandrinus har: *den förstfödde) och den ytterste, som vardt död och vardt lefvande*“ (1, 17; 2, 8) – ord, hvilka utgöra en kort sammanfattning af nya testamentets hela kristologi.

1 Joh. 5, 19; 20, 21: „*Ty vi veta, att vi äro af Gud, och hela verlden ligger i den onde. Men vi veta, att Guds son är kommen och har gifvit oss sinne, att vi känne den verklige – och vi äro i den verklige, i Hans son, Jesus Kristus; denne är den verklige Guden och evigt lif. Barn, vakten eder för afgudarne*“. Kyrkolärans vänner antaga, att ordet „denne“ syftar på Jesus Kristus, hvarför de ock betrakta ofvan anförda ställe som ett hufvudbevis för hans gudom. Hvad till en början och utan vidare kritik häremot kan invändas är, att antagandets riktighet åtminstone är tvifvelaktig, och att en dogm, som skall vara ofelbar, ej får byggas på tvifvelaktig och osäker grund. Hvad dernäst, vid första granskning af stället faller i ögonen är den motsats,

som Johannes betonar mellan den onde och verlden å ena sidan, samt „den verklige“ och de som veta sig vara i honom och i Hans son Jesus Kristus å den andra. Vidare betonas denna motsats som en motsats mellan afgudarne och „den verklige“ i hvars gemenskap de fromme äro, när de äro i Hans son Jesus Kristus. Om det nu vore Jesus Kristus, som specielt förklarades vara den verklige Guden, hvem är då Han, hvars son Kristus är, och som i de föregående meningarne blifvit kallad „den verklige“, utan tillägg af ett substantiv? Är ej substantivet på de begge föregående ställena sparadt, för att med mera eftertryck användas, när „den verklige“ för tredje gången upprepas? Visserligen hade Johannes kunnat gifva dessa meningar en klarare form; men han anade säkerligen icke, att de skulle missförstås på sådant sätt som skett, helst han öfver allt skiljer mellan Gud och Kristus, samt endast några rader ofvanför det ifrågavarande stället påpekar denna skilnad i följande tydliga ordalag: *„Hvar och en som tror, att Jesus är Kristus, är af Gud född, och hvar och en, som älskar Honom som födde, älskar ock den som född är af honom*“. Äfven ortodoxa kommentatorer, som göra något anspråk på oväld och vetenskaplighet, erkänna nu, att det omtvistade ordet „denne“ med största sannolikhet hänföres till Gud och ej till Kristus 48.

Joh. 10, 30: „*Jag och fadren äro ett*“. Dessa Jesu ord betraktas som grundpelaren för den kyrkliga Kristusläran, hvilket bäst visar, huru svag hon är, ty endast en i hög grad ytlig och godtycklig utläggning kan våga att bruka den för detta ändamål. Gentemot Noetus, Svedenborg 49 och andra, som antagit att skilnaden mellan fadren och sonen icke är en skilnad till person, utan blott till företeelsesätt, påstå ortodoxerna sjelfve, och det med rätta, att den enhet, som i Joh. 10, 30 förkunnas, icke är en absolut personlig enhet. Detta riktiga påstående låter visserligen ej bevisa sig, om man, såsom ortodoxerna, ser språket ensamt för sig och lösryckt ur sitt sammanhang med den öfriga texten. Går man deremot äkta exegetiskt tillväga, det vill säga: 1) betraktar den ifrågavarande versen i dess sammanhang med dess närmast föregående och efterföljande; 2) till jemförelse sammanställer alla sådane utsagor af Jesus och nya testamentets författare, i hvilka det talas om sonens enhet med fadren och om enhet i allmänhet mellan skilda väsen; samt 3) i enlighet med trons analogi 50 tillser, om det sålunda vunna resultatet öfverensstämmer med alla öfriga klara kristologiska ställen, utan att de behöfva skrufvas och misstydas – då kommer man till den visshet, att ortodoxernas lära om den s. k. väsens-enheten mellan fadren och sonen, i kraft af hvilken de skulle vara *en* Gud, ehuru två fullkomligt jemlika personer, lika litet som Noetus’ och Svedenborgs patripassianska åsigt, kunna påräkna något stöd i Joh. 10, 30, hvilket ställe då tvertom, likasom nya testamentet i sin helhet, vittnar *emot* dessa begge uppfattningar.

Betrakte vi nu först Joh. 10, 30 i dess textsammanhang. Då Jesus under invigningshögtiden i Jerusalem kringvandrar i Salomos pelargång – så kallad emedan den utgjorde en lemning af det gamla salomoniska templet, omhvärfva honom judarne, beklaga att han håller dem i ovisshet och uppmana honom frimodigt säga dem, om han är Kristus (Messias). Jesus svarar, att ehuru de verk, som han gjort i sin faders namn (vers. 26), vittna om honom, så tro de, som nu fråga honom, likväl icke, emedan de icke äro af hans får. Men om sina får tillägger han: „*de skola icke förtappas till evig tid, och icke skall någon rycka dem utur min hand. Min fader, som gifvit mig dem, är större än alla, och ingen kan rycka dem utur min faders hand. Jag och fadren äro ett*“. Omedelbart derefter kommer det af oss förut anförda ställe, då judarne, missförstående orden om hans enhet med fadren, vilja stena honom, och han förklarar, att då de heliga skrifterna begagna om menniskor tillochmed namnet *gudar*, så bör väl ingen för hädelse anklaga honom, Jesus, som *fadren helgat och sändt i verlden* (vers. 36), då han blott kallar sig Guds son. Och han tillägger, i det han ytterligare upplyser dem om hvad han menat med de missförstådda orden: „*Gör jag ej min faders verk, så tron mig icke. Men gör jag dem, tron då verken, om J icke viljen tro mig, på det J skolen känna, att fadren är i mig och jag i honom*“. (vers. 37, 38).

Då sonen på andra ställen förnekat sig vara allgod, allsmägtig och allvis, då han uttryckligen förklarat: fadren är större än jag; då han öfverallt annorstädes talar om sig som underordnad sin Gud och fader, så

skulle man väl haft skäl att hoppas, att detta ifrågavarande ställe ej *kunde* misstydas, framför allt då han här återigen förklarar, att fadren är större än alla, samt betonar äfven *sin* underordning under Honom, i det han säger, att det är fadren, som *gifvit* honom fåren, fadren, som *helgat* och *sändt* honom i verlden, och att han icke fordrar någon tro, såvida han icke gör sin faders verk. Men trots allt detta finna ortodoxerna i detta ställe ett bevis, att han sagt sig vara och således är den absolute *Gud!* De finna här bevisadt, just det som hans fiender bland judarne tillvita honom, och han sjelf på det bestämdaste förnekar, i det han jemför den blygsammare benämningen Guds *son*, hvilken tillkommer honom som Messias, med benämningen *gud*, som skriften gifvit åt konungar och domare, men hvilken Jesus aldrig har tillagt sig. Ortodoxerna må säga hvad de kunna och vilja; men här måste enhvar, som ej bär en ogenomskinlig bindel för sitt förstånds öga, enhvar, som icke en gång för alla prisgifvit sin själ och sitt omdöme åt „S:t Athanasii symbolum" nödvändigt inse, att de med sin tolkning ej endast begå det gröfsta våld på bibelordet, utan äfven förnärma Jesu höga personlighet, i det de, under antagande att han är Gud, låta honom vid ett sådant tillfälle som det här skildrade göra undflykter, dölja sin gudom och vika för en hotande fara. Meningen af Joh. 10, 30 är helt enkelt denna: ingen kan rycka de räddade fåren ur min hand, derför att min fader, som gifvit mig dem, är starkare än alla, och hvad jag, Messias, icke förmår genom mig sjelf, det förmår jag genom fadren, med hvilken jag, såsom hans förkunnare, och sändebud och såsom den syndfria menniska, hvilken i allt uppfyller fadrens vilja, är ett. Den här åsyftade enheten är således en etisk enhet, men en etisk enhet i sin högsta potens, i hvilken den blifver till en dynamisk enhet, så att Messias med bibehållande af sin personlighet och viljofrihet, men med undertryckande af sin sjelfviskhet, utgör ett villigt organ, genom hvilket Gud verkar. Denna etisk-dynamiska enhet är det, som Jesus klart förkunnar vid det andra i nya testamentet omtalade tillfället, då judarne anklaga honom, att han gör sig lik Gud. *„Sannerligen, säger jag eder*", svarar då Jesus dem, *„sonen han intet göra af sig sjelf, om icke hvad han ser fadren i görande; ty hvad denne gör, sammalunda gör ock sonen detta. Ty fadren älskar sonen och visar honom allt hvad han gör, och större verk än dessa skall Han visa honom, så att J skolen förundra eder*". (Joh. 5, 19, 20). Och sedan han skildrat den magt och herrlighet, hvilken Gud förlänat Messias, nämligen magt att gifva de troende evigt lif, såsom han sjelf erhållit evigt lif af fadren, samt att uppväcka de döde och hålla dom öfver verlden – upprepar han åter, för att åhörarne icke må förblanda denna åt menniskans son förlänade magt med Guds, som förlänat den: „*Intet kan jag göra af mig sjelf: som jag hörer dömer jag, och min dom är rättvis, ty jag söker icke min vilja, utan Hans vilja, som mig sändt hafver. Om jag vittnar om mig sjelf, så är mitt vittnesbörd icke sannt*" (vers. 30, 31). Vi måste ånyo fråga: hvar finnes i dessa utsagor af Kristus ett spår af kyrkomötenas lära, att sonen är jemlik fadren, absolut Gud som Han? Och dessa begge ställen hos Johannes skola dock vara hufvudstöden för ortodoxiens lära om Kristus! Vi vilja nu till jemförelse meddela sådane ställen ur nya testamentet, som äro egnade att förklara arten af den enhet med fadren, hvilken Kristus sig tillägger, på samma gång som de belysa evangelisternas och apostlarnes språkbruk – de medel, som de använda för att kunna uttrycka den innerliga andliga gemenskap, den etiska förening, den sammansmältning i tro, hopp och kärlek utaf reelt skilda sjelfständiga personer, som utgör Kristendomens väsen, och för hvilket nu ett språkbruk måste *skapas*.

„*Men icke beder jag allenast för dem* [lärjungarne], *utan ock för dem, som genom deras ord skola tro på mig; att alla skola vara ett såsom du fader i mig och jag i dig, att ock de skola vara i oss, på det verlden må tro, att du hafver sändt mig. Och den herrlighet, som du mig gifvit hafver, hafver jag gifvit åt dem, att de skola vara ett såsom vi ett, jag i dem och du i mig, att de skola vara fullbordade till ett, så att verlden må känna, att du mig sändt hafver och älskade dem, såsom du älskade mig*". Joh. 17, 20–23.

„*På den dagen skolen J känna, att jag är i min fader, och J i mig och jag i eder*". Joh. 14, 20.

„*Att mitt är ditt och ditt är mitt, och jag är förherrligad i dem* [de troende] ... *Helige fader, håll i ditt namn*

dem du mig gifvit hafver, att de må vara ett såsom ock vi“. Joh. 17, 10, 11.

„*Den som tror på mig, tror icke på mig, utan på honom, som mig sändt hafver, och den som skådar mig skådar honom, som mig sändt hafver*“. Joh. 12, 44.

Samtliga dessa ställen äro Jesu egna utsagor, och starkare och tydligare kunde han väl aldrig hafva vittnat, att hans enhet med fadren ej är specifikt olik den enhet, i hvilken hans lärjungar och alla troende lefva med honom och med Gud. Men när hafva ortodoxerna någonsin framlagt dessa utsagor till en förutsättningslös jemförelse med Joh. 10, 30, ehuru denna jemförelse borde påtvungit sig dem? Och när de, till stöd för sin lära, att Messias är absolut Gud, åberopa Paulus, ord: „*Gud var i Kristus, försonande verlden med sig sjelf*“ (2 Kor. 5, 19), synes det aldrig hafva fallit dem in att, till belysning af hans språkbruk, sammanställa härmed hvad han några rader ofvanför (vers 17) säger: „*Om nu någon är i Kristus, så är han en ny skapelse*“, eller „*Edert lif är förborgadt med Kristus i Gud*“ (Kol. 3, 3), eller mångfaldiga andra sådane ställen 51. Ytterligare ligare betecknar sonen öfverallt sin relation till lärjungarne såsom fullkomligt analog med det förhållande, i hvilket han sjelf står till Gud. Vi anföra blott följande exempel härpå:

„*Såsom du hafver sändt mig i verlden, hafver ock jag sändt dem i verlden*“. Joh. 17, 18.

„*Såsom fadren älskat mig, så hafver jag ock älskat eder*“, Joh. 15, 9.

„*Jag är den gode herden och känner mina och är af mina känd, såsom fadren känner mig och jag känner fadren*“. Joh. 10, 14, 15.

„*Sannerligen, sannerligen säger jag eder: den som tager emot, om jag någon sänder, han tager emot mig, men den som tager emot mig tager emot honom som mig sändt hafver*“. Joh. 13, 20.

„*Den eder undfår undfår mig, och den mig undfår undfår honom som mig sändt hafver*“. Matth. 10, 40.

„*Allt är edert, men J ären Kristi, men Kristus är Guds*“. 1 Kor. 3, 22, 23.

„*Men jag vill, att J veta skolen, att hvarje mans hufvud är Kristus, men qvinnans hufvud mannen, men Kristi hufvud Gud*“. 1 Kor. 11, 3.

Af de bibelspråk, som ortodoxerna åberopa till stöd för sin lära om Kristi gudom, återstår nu endast att betrakta Joh. 20, 28 52. Tomas utbrister: „*min herre och min Gud!*“ när Jesus, på hvars uppståndelse han tviflade, plötsligt uppenbarar sig midt i den inom låsta dörrar församlade lärjungakretsen och efter en kort helsning riktar sina ord till honom. Redan Teodorus af Mopsvestia (död 429), en af antiokeniska skolans utmärktaste skriftforskare, samt efter honom många nyare utläggare hafva antagit, att det utrop, som häpnaden öfver Jesu oväntade åsyn afpressade Tomas, gällde icke honom, utan Gud 53. Sådane utrop till Gud i ögonblick af öfverraskning eller faror hafva varit vanliga hos alla folk och i alla tider. Ett annat antagande är, att Tomas här utbrister i den messianska trosbekännelse – „*en* herre (Messias) och *en* Gud“ – hvilken utgjorde den kortaste sammanfattning af lärjungarnes tro och så ofta förekommer i synnerhet i de apostoliska brefven 54. Möjligt är ock, att Tomas under första intrycket af den öfvernaturliga uppenbarelsen slår öfver från den ena motsatsen till den andra: från tviflet, som fordrar handgripliga bevis, till gudomlig tillbedjan af den för hans ögon stående, från döden uppväckte Messias. Samtliga dessa antaganden äro möjliga; hvilken som är den riktiga låter icke afgöra sig. Men uti intet fall går det an att bygga en kyrkolära på så tvifvelaktig och oviss grund. Ja, äfven om vi förutsatte, att Tomas här hade visat Messias gudomlig vördnad, så äro, enligt hvad äfven sansade ortodoxe utläggare medgifva, de omständigheter, hvarunder detta sker, icke egnade att gifva hans ord någon kristologisk vigt. Det tillbedjande utropet, om det får som sådant

antagas, har nämligen framkallats i ett ögonblick af högsta möjliga öfverraskning och hänförelse. Att på detsamma bygga en teori, som står i uppenbar motsägelse både till nya testamentet i dess helhet och till sunda förnuftet, är fördenskull otillbörligt. Och här torde vara på sitt ställe att ytterligare påpeka, det Jesu lärjungars Messiaslära är drag för drag den traditionella och uteslutande menskliga, uti hvilken de uppvext och den de från barndomen inhemtat genom undervisningen i skolan och föredragen i synagogorna. Det är, hvad lärans *yttre* gestaltning beträffar, blott *en* punkt, men en vigtig punkt, i hvilken Jesus behöfver vinnlägga sig om att gifva deras öfvertygelse en annan riktning; „han begynte“, berättar Markus (8, 31) „lära dem, att menniskans son skall mycket lida och förkastas af de äldste och de öfverste presterna och de skriftlärde, och dräpas och efter tre dagar uppstå igen“, [jemför Luk. 9, 22.] Att denna lära om en lidande Messias icke behagade de vid sinnliga, nationelt-historiska förhoppningar på hans sändning och rike ännu fastvuxna lärjungarne var naturligt och bekräftas af vers. 32, 33. Förutsägelsen, att han skulle dräpas och efter tre dagar åter uppstå, synas de tillochmed hafva alldeles missförstått eller förgätit; ty i samma kapitel (det 20:de), i hvilket berättelsen om Tomas förekommer, meddelar Johannes uttryckligen, att han och Petrus, då de till sin förvåning upptäckte, att grafven, i hvilken Jesus blifvit lagd, var tom, „*ännu icke visste skriften, att han skulle uppstå från de döde*“. Sedan dock detta genom förnyade uppenbarelser af den uppväckte Jesus blifvit för lärjungarne till ett otvifvelaktigt faktum, finna vi, att hans uppståndelse dels betraktas såsom det förnämsta historiska vittnesbördet för hans messianitet (aldrig för hans föregifna gudom), dels att densamma aldrig tillskrifves hans egen kraft, utan „*Gud, som uppväckt Jesus från de döda*“. Af stor märkvärdighet är berättelsen i sista kapitlet af Lukas' evangelium om tvenne lärjungars vandring från Jerusalem till den i stadens grannskap belägna byn Emaus. Under det de nämligen på vägen samtala med hvarandra, nalkas dem Jesus och följer dem, utan att de igenkänna honom, samt frågar dem, hvarom de tala, medan de äro så sorgsna. Och de svara honom, att föremålet för deras samtal var det, som i dessa dagar händt „*Jesus af Nazareth, som var en profet, mägtig i verk och ord inför Gud och allt folket*“, huruledes de öfverste presterna öfverantvardade honom till dödsdom och korsfäste honom. „*Men*“, tillägga de, „*vi hoppades, att han var den, som skulle frälsa Israel*“. – Finnes, må vi fråga, i dessa ord den ringaste vink, att lärjungarne ännu sedan de intill Jesu död åtnjutit hans undervisning och umgänge, någonsin trott honom vara Gud? Han är för dem „en profet, mägtig i ord och gerningar inför Gud och allt folket“; men hvad de nu, tillfölje af hans död, börjat betvifla, är hans messianitet. Och i hvad hänseende är det, som Jesus med anledning af dessa deras ord finner dem behöfva ytterligare upplysning och undervisning? I hvad hänseende är det, som han förebrår dem deras otro och återupprättar deras tro? Månne i hänseende till hans föregifna gudom, om hvilken de synbarligen icke haft ringaste begrepp? Nej, hans undervisning riktas ånyo på den punkt, hvilken lärjungarne ditintills hvarken haft vilja eller förstånd till att fatta, att nämligen Messias skulle lida döden, för att genom döden ingå i sin herrlighet. I hans utsagor efter uppståndelsen spåras icke en antydan om hans påstådda gudom, lika litet som i hvad han sagt och gjort före sin död. Allt hvad han säger vittnar blott om hans messianitet och mensklighet. Det är *efter* sin uppståndelse – då han vid grafven uppenbarar sig för Maria Magdalena – som han uttalar dessa märkliga ord: „*Gack till mina bröder och säg dem: jag far upp till min fader och eder fader och min Gud och eder Gud*“ (Joh. 20, 17). – Äfven om den minst sannolika uppfattningen af Tomas' utrop vore den riktiga; äfven om det vore bevisadt, att han dermed velat förguda Messias; måste således detta betraktas som ett enstaka drag, förklarligt af de omständigheter, under hvilka det skedde, men för öfrigt utan ringaste kristologiska betydelse.

Vi hafva nu mönstrat samtliga de bibelställen, hvilka ortodoxerna framdraga såsom hufvudstöd för sin lära om Kristi gudom. Öfverlemnande åt läsarens eget omdöme att draga resultatet af denna mönstring, kunna vi nu återupptaga tråden af vår framställning utaf nya testamentets kristologi. De rubriker, som vi hitintills genomgått, hafva till formen varit af negativ beskaffenhet, och deras resultat har varit: *Kristus är icke Gud.* Vi komma i följande kapitel till den positiva kompletteringen af detta resultat.

VI.
NYA TESTAMENTETS LÄRA OM KRISTUS.

(Forts.)

Kristus skapadt väsen. – Kristus menniska. De olika föreställningarne i nya testamentet om Jesu börd. – Kristus idealmenniskan; såsom sådan syndfri; förutbestämd i Guds verldsplan att omgestalta verlden; preexisterande. Logosidéen i judiska spekulationen och hos Johannes. Kristus iklädd köttet, för att frälsa sina bröder. Genom och efter döden återupphöjd i herrligheten och grundläggare af messianska riket. Men äfven i herrlighetens tillstånd menniska och underordnad Gud, samt nedlägger efter fullbordad verldsfrälsning sin magt. – Några antropologiska ställen. – Slutord.

VI. **Sonen skapadt väsen.**

„*Fördenskull, helige bröder, delaktige i himmelsk kallelse, akten väl på vår bekännelses sändebud och öfversteprest Jesus, som var trogen honom, hvilken honom gjort hafver*“. Hebr. 3, 1, 2.

Om uttrycket „hvilken honom gjort hafver“ (τῳ ποιησαντι αὐτον) anmärker prof. G. Lünemann i sin „Handbuch über den Brief an die Hebräer“ (1855): „Det absolut satta ποιειν kan blott hafva betydelsen skapa, framkalla till existens“; jemför Septuaginta Es. 17, 7; 43, 1; 51, 13; Hes. 8, 14; Joh. 35, 10; Ps. 95, 6; 149, 2; Syr. 7, 30 m. fl. Med rätta fördenskull har denna betydelse upptagits i den gamla latinska öfversättning, som finnes i handskrifterna D. och E. („*fidelem esse creatori suo*“], samt citeras af Ambrosius (de fide 3, 11) och andra. Språkvidrigt är att, som de fleste utläggare, tyda τῳ ποιησαντι med: den som insatt honom *dertill* (till sändebud och öfversteprest).

„*Hvilken* [sonen nämligen] *är den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde*“. Kol. 1, 15.

„*Detta säger Amen, det trogna och sannfärdiga vittnet, Guds skapelses begynnelse*“. Uppenb. 3, 14.

„*Den som helgar och de som helgade varda äro alla af En, för hvilken saks skull han* [Kristus] *icke blygs att kalla dem bröder*“. Hebr. 2, 11.

„*Den första menniskan Adam vardt till en lefvande själ; den yttersta Adam till en lifgifvande ande*“. 1 Kor. 15, 45.

Om uttrycket „all skapelses förstfödde“ (πρωτοτοκος πασης κτισεως) anmärker prof. Edv. Reuss (Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, I, 1857): „Ordet förstfödd innesluter alltid föreställningen om ett första individs likhet med en serie andra, som följa honom. Förstfödd πρωτοτοκος kallas den äldste af flera syskon (Matth. 1, 25; Luk. 2, 7; Rom. 8, 29; Hebr. 11, 28); med samma ord benämnes Jesus såsom den först från de döde uppståndne före många andra, som följa honom (Kol. 1, 18; Uppenb. 1, 5), samt den första generationen kristna, såvidt som den icke blir den sista (Hebr. 12, 23). Den genitiv, som tillfogas ordet, betecknar öfverallt klassen eller arten, hvilken äfven de förstfödde tillhör. Det grekiska ordet κτισις betyder alltid de skapade tingen (Rom. 1, 25; 8, 19–22; 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Kol. 1, 23). Med tillfogandet af ordet πασης undanrödjes hvarje möjligt tvifvel om ordets betydelse. Blott på ett enda ställe (Rom. 1, 20) betecknar κτισις sjelfva skapelseakten; men detta ändrar ingenting i saken, ty skapelseaktens

förstfödde skulle säkerligen ock vara det första skapade väsendet (Uppenb. 3, 14)“.

Ortodoxerna hafva gjort hvarjehanda fruktlösa försök att förtyda Kol. 1, 15. Så hafva de bland annat, genom att förvandla πρωτὸτοκος (förstfödd) till πρωτοτὸκος (förstfödande), sökt ställa sonen utanför sfären af skapade väsen; men denna tolkning har åter måst öfvergifvas, sedan man fäst deras uppmärksamhet derpå, att det aktiva πρωτοτὸκος blott nyttjas om qvinnor och dessutom måste leda till antagandet af *en andre* födande, om hvilken ortodoxerna sjelfva icke hafva något att förtälja. Deras sednaste undflykt är att πασης κτισεως skulle vara en genitivus comparationis, ej en genitivus partitivus. Men äfven om detta antagande vore riktigt, förutsätter uttrycket πρωτοτοκος *en andre* födde, hvilken då måste vara verlden, hvadan ock i detta fall beteckningen född blefve för sonen och verlden gemensam och således icke utmärkte någon skilnad i uppkomstsätt och relation till det absoluta mellan den förre och den sednare.

För dem, som ej blifvit alldeles förvirrade af „S:t Athanasii Symbolum“, borde redan blotta uttrycken son och född, såsom begagnade om Kristus i hans preexistenstillstånd, vara en tillräcklig fingervisning, att nya testamentet icke tänker honom såsom det absoluta ursprungliga väsendet; och den dogmatiska termen „född af evighet“ har antingen ingen förnuftig mening eller ock den, att Kristus, likasom alla begränsade väsen, har sin eviga grund i Gud. I sjelfva verket vill nya testamentet med ordet född endast gifva ett innerligare och mer adequat uttryck åt samma tanke, hvilken skriften annars betecknar med sådane ord som *skapad, danad, formad*. Enär dessa lätt kunde leda och äfven ledt till att antaga ett ursprungsförhållande af yttre och tillfällig beskaffenhet, liknande det i hvilket kärilet står till verkmästaren som format det; så funno nya testamentets författare i födelsen och sonskapet språksymboler, som ojemförligt bättre försinnligade det guds- och verldsmedvetande, af hvilket de inspirerades.

Att ordet son ovilkorligt hänvisar dertill, att den som kallas så icke har sitt ursprung i sig sjelf, är så klart, att tillochmed teologer, som annars uppträdt i ortodox skepnad, icke kunnat undgå att medgifva det. En vanlig, redan af Calvin använd fras, med hvars tillhjelp man tror sig hafva undvikit svårigheten, är, att „Kristus, betraktad i sitt förhållande till fadren, är son, och att sonen, betraktad i och för sig, är Gud“ – en fras fullt värdig att införas i „S:t Athanasii Symbolum“, hvars andas barn den är. Prof. Arminius anmärkte på sin tid ganska träffande om denna allt sedermera flitigt brukade fras: „Huru är det möjligt att, som Calvin vill, tala om sonen, utan att taga hänseende till fadren? Hänvisar icke begreppet son omedelbart på begreppet fader? Är sonen genom sig sjelf och har sitt väsen ur sig sjelf, så är han icke mer sonen; ty *den* är sonen, som kommer af fadren. Det är helt enkelt en motsägelse, ett falskt talesätt, när man säger, att sonen, såsom varande Gud, existerar genom ingen annan än blott genom sig sjelf. Äfven om man betraktar sonen i och för sig, utan hänseende till fadren, får man dock icke tilllägga honom en beteckning, som motsäger begreppet son; men att vara det absoluta, att hafva sin grund i sig sjelf, det motsäger begreppet son“ 55.

Åsigten att Kristus är ett skapadt väsen ligger ock till grund för hans benämning „den ytterste Adam“ eller „den himmelske Adam“, samt för jemförelsen mellan honom och den jordiske Adam i det ofvan citerade stället 1 Kor. 15, 45.

VII. a) **Kristus menniska.**

„*Jag är en menniska, som sagt eder sanningen, den jag har hört af Gud*“. Jesu svar till judarne på deras fråga hvem han är, Joh. 8, 40.

„*Ty* **en** *Gud;* **en** *ock Guds och menniskors medlare, en menniska Jesus Kristus, hvilken har gifvit sig sjelf till återlösen för alla: det vittnesbörd i sinom tid, hvartill jag är satt till härold och apostel*“. 1 Tim. 2, 5.

„*Om genom den enes* [Adams] *öfverträdelse de många döde äro; mycket mer hafver Guds nåd och gåfva uti den ena menniskan Jesu Kristi nåd till de många öfverflödat*“. Rom. 5, 15.

„*Ty såsom för den ena menniskans olydnads skull de många äro satta till syndare; så skola ock för den enas lydnads skull många sättas till rättfärdiga*“. Rom. 5, 19.

„*Ty efter genom en menniska döden är, så ock genom en menniska de dödas uppståndelse. Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda*“. 1 Kor. 15, 21, 22.

„*J israelitiske män, hören dessa ord: Jesus af Nasareth, den man, som eder af Gud förevisad är med krafter och under och tecken, som Gud hafver gjort genom honom midt ibland eder, såsom J ock sjelfve veten; honom, som efter Guds bestämda råd och förevetande utgifven var, hafven J tagit genom ogerningsmannahänder och med korsfästande af vägen röjt; den hafver Gud uppväckt och lossat dödens smärtor, efter det icke var möjligt, att han skulle af honom* [döden] *fasttagen varda*. [Härefter följer en på psalm. 15, 8–11 grundad bevisning för den sats, att Gud ej skulle öfvergifva Messias åt förgängelsen, hvarefter tillägges:] *Så må allt Israels hus för säkert känna, att denne Jesus, som J korsfäst hafven, honom har Gud gjort både till en herre och till Kristus*“. Petrus’ predikan på pingstdagen, då kristna församlingen instiktas genom andens utgjutelse, Apostl. G. 2, 22–36.

„*Så hafver med okunnighetens tider Gud öfversett och förkunnar nu alla menniskor allestäds att bättra sig; ty han hafver satt en dag före, på hvilken han skall döma verlden i rättfärdighet, i den man, hvilken han bestämt hafver, sedan han beredt tro åt alla, uppväckande honom från de döde*“. Paulus’ tal till athenarne, Apostl. G. 17, 22–31.

Utaf den mängd nytestamentliga ställen, som vittna, att sonen är menniska – och menniska i den mening, som utesluter antagandet, att han tillika skulle vara Gud – hafva vi ansett det nog att här meddela de ofvanstående. Den första reflektion, hvartill de gifva anledning, är den, att de alla framhålla Messias’ mensklighet just då de tala om det högsta och, som det vill synas, det öfvermenskliga i hans mission. Det är en menniska, som hört af Gud och förkunnat för menniskorna de eviga sanningarne (Joh. 8, 40); en menniska, som gifvit sig till återlösen för alla och blifvit Guds och menniskors medlare (1 Tim. 2, 5); genom en menniskas lydnad som slägtet åter blef delaktigt af nåd, rättfärdighet och nytt lif (Rom. 5, 15; 5, 19; 1 Kor. 15, 21, 22), sedan det genom en annan menniskas olydnad fått synd och död till arfvedel; det är slutligen, säger Paulus, genom en man som Gud en dag skall i rättfärdighet döma verlden (Apostl. G. 10, 31). De heliga författarne synas med denna starka och annars omotiverade betoning af Messias’ mensklighet velat förekomma hvarje hednisk förblandning af Gud och honom, hvarje för åtminstone de polyteistiske grekerna nära till hands liggande förmodan, att Kristus vore en gud. Läsom i vår äldsta kyrkohistoria – Apostlagerningarne – det tal, som kan kallas kristna församlingens invigningspredikan, det tal, som var den första omedelbara yttringen af den på församlingen utgjutne helige andens ingifvelse! Uppfyld af Gud stiger Petrus upp och förkunnar med hög röst det nya budskapet för en folkmassa, hvilken, församlad från nästan alla delar af den kända verlden, likasom representerar hela den mensklighet, för hvilken den nya universalreligionen var bestämd. Och hvad ingifver honom anden att säga? Måhända uppenbarar han honom i denna stund hvad som hitintills varit för Petrus fördoldt och som hans herre och mästare under sin jordelefnad och äfven efter sin uppståndelse (såvidt man kan döma af nya testamentet) hade förtegat, ja förnekat, – att nämligen Jesus af Nazareth var icke blott Messias, lefvande Guds son – detta visste Petrus och för den kunskapen hade Jesus prisat honom salig – utan än mer: Gud sjelf, den evige, allsmägtige, oändlige, som bor i ett ljus, det ingen tillkomma kan? Nej, Petrus talar om *en man*, Jesus af Nazareth, som var *af Gud förevisad* genom tecken och under, som *Gud gjort genom honom*; om en man, som blifvit korsfäst, men som *Gud uppväckt* och som *Gud gjort* till en herre och Messias (Apostl. G. 2, 14–36). Den vanligaste benämning, som Petrus i sina tal gifver sin mästare, är „Guds tjenare“ eller „Guds helige tjenare Jesus“ (Apostl. G. 3, 13; 3, 26; 4, 27; 4, 30), och han förkunnar om honom, att *Gud smort honom* till

Messias (4, 27), att *Gud upphöjt honom* till en herre och frälsare (5, 31). Då Petrus undervisar Cornelius, den romerske höfvidsmannen, så är det icke om en menniskoblifven och korsfäst Gud, utan „*om Jesus af Nazareth, huru Gud hafver smort honom med helig ande och kraft, hvilken vandrade omkring, görande väl och helande alla, emedan Gud var med honom*“, samt huru denne man Jesus blef hängd på träd, men *af Gud* uppväckt på tredje dagen, emedan det är han, som *Gud bestämt* till domare öfver lefvande och döda, och om hvilken profeterna vittnat, att hvar och en som tror honom får syndernas förlåtelse, (Apostl. G. 10, 38–43). Det svepskäl, som ortodoxerna förebära till förklaring hvarför Jesus sjelf aldrig sade sig vara Gud, när judarne uppfordrade honom att gifva sig närmare tillkänna, kan här icke användas. Cornelius var uppfostrad i hedniska läran, således hemmastadd med föreställningen om en född, på jorden vandrande och kroppsliga lidanden underkastad gud; han skulle så mycket mindre ryggat tillbaka för upptäckten, att Jesus vore Gud sjelf, som han ju knäböjde och tillbad sjelfve Petrus, så att denne måste säga: „*stå upp, äfven jag är menniska*“ (10, 25, 26). Samma anmärkning gäller för Paulus' predikan uti Athen: den okände guden, åt hvilken athenarne upprest ett altare, han är, förkunnar Paulus, denne ende Gud, i hvilken allt lefver, röres och hafver sin varelse; men Kristus är *en man*, hvilken Gud uppväckt från de döde, för att öfvertyga all verlden, att han i den mannen skall med rättfärdighet döma verlden (Apostl. G. 17, 31). Hade Paulus talat om Kristus såsom vore han Gud, skulle athenarne säkerligen förstått hans predikan bättre. Med budskapet om en *guds* uppståndelse från de döde skulle de visserligen icke drifvit gäck, åtminstone icke offentligen och inför den högsta domstolen, ty detta hade varit hädelse mot deras egen statsreligion.

Falskt och i uppenbaraste strid mot nya testamentet är således det quasi-förståndsskäl, med hvilket ortodoxien 56 vill stödja sin lära om Kristi gudom, att nämligen Gud icke skulle kunnat genom „en blott menniska“ försona menniskorna med sig. Öfverallt lärer nya testamentet motsatsen. Det är just det nya förbundets stora, gudomliga och *förnuftiga* mysterium, att det är genom *menniskan* Jesus Kristus, som vi återfunnit vår himmelske fader och det eviga lifvet; med *den* menskliga hörnstenen som menniskoslägtet skall uppbyggas till ett Guds tempel. Ortodoxerna, som för sina *oförnuftiga* påståenden så ofta på missbrukande sätt åberopa orden: „för Gud är ingenting omöjligt“; anse dock för Honom omöjligt att hafva beredt frälsningen genom det medel, som nya testamentet förklarar vara det verkliga medlet, och som en sann filosofi, ett strängt tänkande förklarar för det enda möjliga!

Menniskan Kristus är i nya testamentet organet, genom hvilket Gud upprättar sitt rike bland menniskorna. Han är det fullkomliga organet, emedan han är syndfri och i allt underordnar sin vilja under fadrens; han är syndfri emedan han är idealmenniskan, skapelsens förstfödde, den i Guds verldsplan, „Guds fastställda råd“ till sina bröders frälsning förutbestämde. Det är fördenskull som domen är genom en menniska och genom en menniska de dödas uppståndelse (1 Kor. 15, 21, 22); det är fördenskull menniskans son kan förlåta synder (Matth. 9), och säga äfven till dem, som följa honom: „*Hvilka J förlåten synderna, dem förlåtas de*“. – Matth. 9, som vi här anfört, företer, jemte parallelställena Mark. 2 och Luk. 5, åter ett af de märkvärdiga tillfällen, der den naturligaste anledning förefanns för Jesus att förkunna sin gudom, *ifall* han varit Gud; men der hans svar ånyo tillbakavisar ett så oförnuftigt antagande. Jesus har till en värkbruten yttrat: „*Dina synder förlåtas dig*“. Häröfver harmas de skriftlärde och tänka för sig sjelfve: *„Hvi talar denne sålunda hädelse? Hvem kan förlåta synder, utan allena Gud?*“ Om Kristus är Gud och om det är Gud ensam förbehållet att förlåta synder, så kunde Jesu svar endast hafva blifvit ett: han *måste* hafva åberopat sin gudom som grunden för sin rätt att utdela syndernas förlåtelse; hvarje annat svar skulle blifvit uppsåtligt vilseledande. Men emedan han *icke är* Gud, utan Guds sändebud och organ Messias kan han svara: „*På det J skolen veta, att menniskans son hafver magt på jorden att förlåta synder, säger han till den verkbrutne: dig säger jag, stå upp, tag din säng och gå i ditt hus*“. Härmed är ock uttalad den sanning, att syndaförlåtelsen ej är en yttre Guds handling, utan den inre följden af en inre genom Gud verkad ånger och bättring, hvilken följd gifver sig tillkänna i det *menskliga samvetet*, hvadan ock hvarje from gudhängifven menniska såtillvida kan förlåta

synder, som hon ur sitt eget gudsmedvetande och andliga erfarenhet kan uttala, förtydliga och öfver tvifvel hafva den sanning, att syndaförlåtelsen följer på allvarlig ånger och bättring.

Vi hafva i ett föregående kapitel anmärkt, att de skriftlärde desto hellre om Messias brukade den från Daniels bok hemtade benämningen „menniskans son“ eller „menniskosonen“, som den städse påminte Israel, att den Evige är en, men att Messias, äfven på höjdpunkten af sin makt och herrlighet, icke är Gud, utan menniska. I alldeles samma syfte brukas namnet uti evangelierna, ty det användes företrädesvis der Messias' triumf och rike omtalas (Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27; 19, 28; 24, 27; 25, 31; 26, 64; Mark. 13, 26; 14, 62; Luk. 12, 8; 21, 36; 26, 69). Men ehuru namnet redan för sig innebär en protest mot förblandningen af Gud och Messias, har dock den ortodoxa förbistringen gått ända derhän att i detsamma finna Kristi gudom antydd!

Alla sådane ställen i nya testamentet, i hvilka sonen, uppfordrad att gifva sig tillkänna, uttalar sig i ordalag, som endast hänvisa till hans messianitet och mensklighet, och vidare alla sådane ställen, i hvilka han förnekar sig vara allgod, allvis, allsmägtig, öfverhalkas af ortodoxerna med den anmärkning, att han här icke talar om sin „gudomliga natur“, utan blott om sin menskliga. Det är den oförnuftiga och obibliska läran om tvenne naturers förening i Kristus, med hvars tillhjelp de här reda sig ur förlägenheten. Många fromma, men på tankens vägnar osjelfständiga menniskor hafva åtnöjt sig med denna förklaring, utan att besinna dess farliga följder. Ty vill man använda densamma till ex. på Jesu utsago, att icke ens sonen vet domens dag och stund, så skulle man komma till det oförnuftiga och vederstyggliga resultat, att Kristus, då han uttalade dessa ord, på en gång visste och icke visste tidpunkten för domen – att han såsom Gud visste den och såsom menniska icke visste den, samt att hans utsaga således innebär lika mycken osanning som sanning. Men det är så som kyrkoläran misshandlat Jesus, dermed för oräkneliga ögon fördunklande den helgjutna herrliga bild, som nya testamentets författare lemnat oss af honom, och hvars enkla storhet, kyska skönhet icke förminskats af deras ovana vid pennan, deras bristfälliga språk. I stället för idealmenniskan, i hvars oförmörkade gudsbeläte vi skulle igenkänna oss sjelfva sådane vi voro af Gud tänkte, sådane vi borde vara och måste blifva; i hvars oskuld och syndfrihet vi skulle se vårt slägtes återupprättelse; i hvars sjelfuppoffrande segerrika kamp mot verldens onda vi skulle hemta föredömet och kraften till en lefnad, som modigt offrar sig åt Gud och sanningen och nästan; i stället för den verklige Jesus Kristus har kyrkoläran utur oförnuftets Hades frammanat en obegriplig vidunderlig gestalt, hvars utsagor blott äro halfva sanningar, blott få förstås om ena parten af hans väsen, men, förstådda om den andra parten, skulle blifva lika många osanningar; ett väsen, hvars ena del är utsatt för frestelser och ångest och som ropar till den med sig „oupplösligt och oskiljaktigt förenade“ andra delen: „*Min Gud, min Gud, hvi hafver du öfvergifvit mig!*.“

Menskligheten behöfde just icke lära, att Gud ej låter sig af frestelser och lidande öfvervinna; men hvad slägtet, som förlorat medvetandet af sitt ursprung och sin bestämmelse, behöfde, det var åsynen af menniskans sons herrlighet, det var tron, att historiens begynnelse är menniskan i Fadrens sköte, att dess slutpunkt är menniskan på Fadrens högra hand; hvad den enskilde, som förlorat tron på sanningen och fördenskull, vältrande i sjelfvisk förtviflan eller i sjelfviska njutningar, behöfde, det var föredömet af en menniska, som kunde dö för sanningen och i döden älska sina ovänner.

Derför var det förutbestämdt, att *Guds och menniskors medlare* skulle blifva *en menniska Jesus Kristus* (1 Tim. 2, 5).

I dessa samma Paulus' ord: „**en** *Gud;* **en** *ock Guds och menniskors medlare, en menniska Jesus Kristus*“ är nya förbundets lära i korthet sammanfattad; det är den ursprungliga och äkta apostoliska trosbekännelsen, hvarför ock Paulus kallar den „*det vittnesbörd i sinom tid, hvartill jag är satt till härold och apostel*“. Till bokstafven något olika formulerad, men till innehållet alltid densamma, återkommer Paulus ofta till denna

trosbekännelse. Så uti inledningsorden till sina epistlar; så ock uti 1 Kor. 8, 4–6, der han säger: „Så vete vi nu om afgudaoffrens mat, att afgud är intet i verlden, och att ingen annan Gud är, utan en. Ty om ock der äro de som sägas gudar, vare sig i himmelen eller på jorden, såsom många gudar och många herrar äro; *är dock för oss* **en** *Gud, fadren, af hvilken allt och vi till honom, och* **en** *herre Jesus Kristus, genom hvilken allt och vi genom honom*“. Dessa ord: „*en* Gud, *en* herre Jesus Kristus“, är den ursprungliga kristendomens lösen, evangelii kärna, som vi finna innesluten äfven i dessa ord af Kristus sjelf (Joh. 17, 3): „*Detta är det eviga lifvet att de känna dig, den* **ende** *sanne Gud, och den du sändt hafver, Jesus Kristus*“ 57.

Bland de tilldragelser uti Jesu lefnad, i hvilka ortodoxerna anse sig hafva funnit bevis för sin sats, att han är Gud sjelf, anföra de hans förklaring på berget Tabor och hans uppståndelse från de döda. Dessa „bevis“ uthärda lika litet en granskning som alla öfriga, för samma obibliska åsigt framdragna. Berättelserna om förklaringen på Tabor (Matth. 17; Mark. 9; Luk. 9) hålla sig strängt inom gränsen för Jesu messianitet. Företeelsen inledes med en bön af Jesus till Gud, och det är icke personerna i den föregifna treenigheten, utan det är de begge menniskorna Moses och Elias, som, då han blifvit förklarad, synas vid hans sida, och med hvilka han samtalar „*om sin bortgång, som han skulle uppfylla i Jerusalem*“ (Luk. 9, 31).

Hvad beträffar uppståndelsen, så medgifva ortodoxerna, att denna i och för sig icke kan gälla som intyg för Kristi gudom, enär bibeln berättar om flera menniskors uppväckelse från de döda; men, säga de, skilnaden är dock den, att dessa sednare blifvit af Gud uppväckta genom förmedling af profeter eller apostlar eller Jesus sjelf, när deremot Kristus uppstått af egen kraft. Vi måste fråga: hvar hafva ortodoxerna fått veta det? Nya testamentet kunna de visserligen icke åberopa, ty detta lärer öfverallt i klara och ofördtydbara ordalag, att Kristus *icke* uppstått „af egen kraft“, utan att Gud genom *sin* kraft uppväckt honom från de döda. Så säger Paulus: „*Gud hafver både uppväckt herren och skall uppväcka oss genom sin kraft*“ (1 Kor. 6, 14); „*Men är Kristus icke uppväckt, så är vår predikan alltså fåfäng ... vi varde ock funne falska Guds vittnen, att vi vittnat hafve emot Gud, att han hafver uppväckt Kristus*“ (1 Kor. 15, 14, 15); „ *... vi tro på Honom, som uppväckt vår herre Jesus Kristus från de döda*“ (Rom. 4, 24); „*Men om Hans ande, som uppväckte Jesus från de döda, bor i eder, så skall Han, som uppväckte Kristus från de döda, göra äfven edra dödliga kroppar lefvande för sin andes skull, som i eder bor“* (Rom. 8, 11); „ *... Hans* [Guds] *starkhets verkan, hvilken Han verkade i Kristus, då Han uppväckte honom från de döda*“ (Eph. 1, 20) o. s. v. Mot dessa och mångfaldiga andra utsagor af samma syftning kunna ortodoxerna visserligen åberopa Lindbloms katekes, stycket 194, der det heter, att „Kristus af egen kraft vardt åter lefvande“; men för oss ådagalägger detta endast, att läroboken, som ortodoxerna satt i vår svenska ungdoms händer, i den punkten står i uppenbar strid med våra kristliga urkunder.

För Jesu egna lärjungar och apostlar var hans uppväckelse från de döde ett nytt och kraftigt bevis, icke för att han var Gud – en sådan tanke kunde aldrig falla dem in – utan att han var menniskan Messias, lefvande Guds son (Apostl. G. 17, 31; Rom. 1, 4). Kan, fråga vi, någon klart tänkande menniska låta intala sig, att Paulus trott Kristus vara den absolute evige Gud och velat för andra predika en sådan lära, när han t. ex. i sitt bref till Romarne (6, 8–10) skrifver: „*Men om vi äro döde med Kristus, så tro vi ock, att vi skola lefva med honom, vetande, att Kristus, som är uppväckt från de döda, icke mer dör; död herrskar icke mer öfver honom. Ty det han blef död, blef han synden död en gång för alla; men det han lefver, lefver han för Gud*“. Skulle Paulus här verkligen velat säga, att den evige, genom att hafva uppväckts från de döda, blifvit undanryckt dödens herravälde, så att man ej behöfver befara, att han skall dö för andra gången? Skulle han velat säga, att det lif, som Gud nu lefver, är ett lif för Gud? Till sådant nonsens har Paulus aldrig gjort sig skyldig. Hans ord äro fullkomligt förnuftiga och begripliga, men endast under den förutsättning att Kristus icke är Gud, utan menniska och Messias.

Det underbara, som i Mattheus och Markus berättas om Jesu börd, synas de ortodoxe deremot hafva upphört

att anse såsom „bevis“ för hans gudom. Och detta på goda skäl. Ty antingen man betraktar denna berättelse i och för sig, eller man undersöker hvilken betydelse nya testamentet i dess helhet tillägger det underbara i Jesu börd, eller man frågar hvilken föreställning om Jesus som denna omständighet måste uppväckt bland de folk, för hvilka evangelium först förkunnades; så skall svaret utfalla *emot* den ortodoxa uppfattningen. Betraktar man berättelsen i Lukas' första kapitel i och för sig, finner man, att den håller sig strängt inom Messias-idéens gräns. De ordalag, i hvilka engeln förkunnar för Maria *hvem* hon skall föda, äro så klara, att det blasfemiska uttrycket „Guds moder“ aldrig borde hafva uppkommit och blifvit nämndt af kristna läppar. „*Si, du skall afla i ditt lif*“, säger engeln, „*och föda en son och du skall kalla hans namn Jesus. Han skall vara stor och kallas den* **Högstes son**, *och Herren Gud skall* **gifva** *honom hans fader Davids tron, och han skall regera öfver Jakobs hus till tiderna, och på hans rike skall icke vara ända*“. Och efteråt tillägger engeln: „*det heliga, som af dig födt varder, skall kallas Guds son*“. – Är det således Gud den evige eller är det Messias, – han som kallas den högstes son och genom hvilken Gud grundlägger det eviga riket på jorden – som enligt Lukas' berättelse skall aflas i Marias lif? Det borde aldrig blifvit mer än *ett* svar på den frågan.

Undersöka vi nu hvilken betydelse nya testamentet öfverhufvud tillägger det underbara i Jesu börd, så finna vi, att de begge författare, i hvilkas evangelier berättelsen derom förekomma, icke vidare göra en enda tillbakaskådande anspelan på detta under; att Markus och Johannes förbigå det med tystnad och att begge datera evangelii egentliga begynnelse från Johannes döparens uppträdande (Mark. 1, 1–4; Joh. 1, 6); att apostlarne vid sina predikningar endast åberopat samma utgångspunkt som Markus och Johannes (Apostl. G. 10, 37); att Paulus, då han anför intygen för Jesu messianitet, aldrig hänvisar till hans underbara börd och aldrig vid något annat tillfälle anspelar på densamma, ej ens då orden „*född af en qvinna*“ (Gal. 4, 4) kunnat föranleda honom dertill; att hvad här gäller om Paulus gäller äfven om de öfriga epistelförfattarne; att slutligen Jesus sjelf aldrig antyder derpå vid de talrika tillfällen då han försvarar sin värdighet som Messias. Den betydelse, som nya testamentet sjelft gifver åt detta under, är således icke att jemföra med den vigt, som tillägges hans uppväckelse från de döda, och denna sednare åter har i nya testamentet aldrig brukats och kan ej heller brukas som vittnesbörd för annat än att Jesus var Kristus 58.

Beträffande slutligen den föreställning om Jesus, hvilken berättelsen om hans underbara börd kunde hafva väckt hos de folk, för hvilka evangelium först förkunnades, så var det bland perser, egypter, greker, romare o. s. v., något ganska vanligt att tänka sig utmärkta män såsom gudasöner, födda af rena jungfrur. Plutarkus säger i sin lefnadsbeskrifning öfver Numa: „Egypterna påstå det icke vara omöjligt, att en guds ande kan närma sig en qvinna och i henne alstra lifsfrön“. Bland perserna herrskade den föreställning, att deras religionsstiftare Zoroasters moder en gång i drömmen hade en englasyn och morgonen derefter kände sig hafvande. Enligt romerska sagan var Romulus son af en Vestalisk jungfru, Rhea Sylvia, och hans fader krigsguden Mars. Alexander den store förklarades af presterna i Jupiter Ammons tempel för köttslig son af Zevs, och det påstods om hans moder Olympias, att hon blifvit hafvande utan mans tillhjelp, sedan hon drömt, att en drake delat hennes läger. Triumviren Pompejus' son, Sextus Pompejus, kallade sig sjelf son af Neptunus och bar till sin föregifne faders ära en hafsgrön mantel. Kejsar Augustus utgafs för son af Apollo; undergöraren Apollonius af Tyana för son af Zeus eller Proteus. Om filosofen Plato berättade sagan, att hans moder Periktione blifvit hafvande af ljusets gud, sedan denne i en nattlig syn förbjudit hennes man Ariston att pläga umgänge med henne, innan hon födt en son. Mångfaldiga andra exempel af samma slag kunna anföras. I Jesu underbara börd kunde således icke ens de polytheistiska folken finna en grund för tron, att han vore den högste guden sjelf.

VIII. a) **Kristus idealmenniskan:**

„*Hvilken* [näml. Kristus] *är den osynlige Guds afbild, all skapelses förstfödde*“. Kol. 1, 15.

„*Och han är kroppens, församlingens, hufvud, han som är begynnelsen, förstfödd från de döda, så att han*

skulle vara den förste i allt". Kol. 1, 18.

Sonen är Guds „*herrlighets återsken och hans väsens aftryck*". Hebr. 1, 3.

„*Den första menniskan Adam vardt till en lefvande själ; den yttersta Adam till en lifgifvande ande ... Den första menniskan af jord jordisk, den andra af himmelen. Sådan som den jordiska, sådane ock de jordiska, och sådan som den himmelska, sådane ock de himmelska. Och såsom vi burit den jordiskas afbild, skola vi ock bära den himmelskas afbild.* 1 Kor. 15, 45, 47–49.

„*Välsignad vare Gud och vår herre Jesu Kristi fader, som oss välsignat hafver i all andelig välsignelse i det himmelska i Kristus; såsom han hafver utvalt oss i honom före verldens grundläggning, att vi skola vara heliga och ostraffeliga inför honom uti kärlek ... kungörande oss sin viljas hemlighet efter sitt goda behag, hvilket han hafver föresatt vid sig sjelf till den hushållning i tidernas fullhet att sammanfatta allting uti Kristus, det i himmelen och förut på jorden är, uti honom*". Eph. 1, 3, 4, 9, 10.

„*Så ären J nu icke mer främlingar och gäster, utan de heliges medborgare och Guds husfolk, uppbyggda på apostlarnes och profeternas grund, varande Jesus Kristus sjelf hörnsten, i hvilken hvarje byggnad tillhopafogad vexer till ett heligt tempel i Herren*". Eph. 2, 19, 20.

b) **Såsom idealmenniska syndfri:**

„*Hvilken af eder bestraffar mig för synd?* Jesu ord, Joh. 8, 46.

„*Om J uthärden, görande godt och lidande, det är nåd för Gud. Ty dertill ären J kallade, efter ock Kristus led för oss, efterlemnande oss en efterdömelse, att J skolen efterfölja hans fotspår, som synd icke gjorde, ej heller fanns svek uti hans mun; som, när han blef bannad, icke bannade igen; när han led, icke hotade, utan öfverantvardade åt Honom, som dömer rättfärdigt*". 1 Petr. 2, 20–23.

„*Ty honom, som icke kände synd, hafver Han* [Gud] *för oss gjort till synd, på det vi skulle varda Guds rättfärdighet uti honom*". 2 Kor. 5, 20.

„*Vi hafva ej en öfversteprest, som icke kan medlida med våra svagheter, utan en, som är frestad i allt, till likhet* [med oss], *utan synd*". Hebr. 4, 15.

„*J veten, att han* [Kristus] *vardt uppenbarad, på det han skulle borttaga våra synder, och synd är icke i honom*". 1 Joh. 3, 5.

c) **Förutbestämd i Guds verldsplan att omgestalta verlden:**

Kristus var „*väl förutsedd före verldens grundläggning, men uppenbarad i de yttersta tiderna*". 1 Petr. 1, 20.

Gud har beslutat „*den hushållning i tidernas fullbordan att sammanfatta allting uti Kristus, det i himmelen och förut på jorden är, uti honom*". Eph. 1, 10.

„*Men då tidens fullhet kom, sände Gud sin son, vorden af qvinna, vorden under lag, pådet han skulle köpa dem, som under lagen voro, att vi skulle få barnaskapet ... Så är här nu icke mer träl, utan son; men är det son, så är ock Guds arfvinge genom Kristus*". Gal. 4, 4, 5, 7.

I Kristus „*är en ny skapelse*". Gal. 6, 15.

Hela tredje kapitlet af brefvet till Epheserna.

d) **Kristus preexisterande:**

„*Förrän Abraham var, är jag*“. Joh. 8, 58.

„*Jag gick ut af fadren och kom i verlden; åter lemnar jag verlden och går till fadren*“. Joh. 16, 28.

„*Jag är nederstigen af himmelen, icke att jag skall göra min vilja, utan Hans vilja som mig sändt hafver*“. Joh. 6, 38.

„*Fader, jag vill att der jag är, skola ock de vara med mig, som du mig gifvit hafver, att de må skåda min herrlighet, som du mig gifvit hafver, ty du hafver älskat mig före verldens grundläggning*“. Joh. 17, 24.

„*Och nu förherrliga du mig, fader, när dig sjelf med den herrlighet, som jag hade när dig, förrän verlden var*“. Joh. 17, 5.

Att Kristus äfven i preexistensens tillstånd är Gud underordnad framhålles flerestädes, ehuru detta är klart redan deraf, att han är *sonen* och *skapadt väsen*. Så uti det nyss anförda stället Joh. 17, 24, der Jesus talar om sin preexistentiella herrlighet såsom en Guds gåfva, gifven af kärlek. Så äfven i följande språk:

„*Sen icke hvar på sitt eget, utan ock på det andras är. Ty detta varde sinnelaget i eder, hvilket ock i Kristus Jesus var, hvilken, då han var i gudsgestalt, icke ansåg som byte att vara likt en gud, utan utblottade sig, tagande tjenaregestalt, vorden till menniskors likhet och i sitt väsen funnen som menniska… Derför hafver ock Gud öfverupphöjt honom och gifvit honom det namn, som öfver allt namn är*“. Filipp. 2, 4–7, 9.

Denne vers har varit underkastad många tydningar. Hvad som först och främst bör för alla vara klart och vid försöket att erhålla den rätta tydningen icke får lemnas ur sigte är, att Paulus velat framställa Kristus, äfven då han befann sig i sin preexistentiella herrlighet, som mönstret för ett ödmjukt och sjelfuppoffrande sinnelag, derutinnan en motsats till den fallne öfverengeln, hvars herrlighet förledde honom att ställa sin vilja emot Guds och sjelf sträfva till att blifva en gud. Underkastande sig Guds fastställda råd har deremot Kristus utblottat sig på denna preexistentiella herrlighet, för att i allt vara sina bröder lik och derigenom blifva sin Guds redskap för deras frälsning och salighet. Uttrycket „gudsgestalt“ (μορφη ϑεου) betecknar i motsats till „synds kötts liknelse“, som Kristus på jorden var iklädd, det preexistentiella tillståndets *yttre* habitus, som Messias kunde aflägga utan att derför upphöra att vara Guds beläte (εἰκων του ϑεου, Kol. 1, 15), hvilket han äfven som den syndfria jordemenniskan var. Hvad i Hebr. 1, 3 kallas „*Guds herrlighets återsken*“; hvad Jesus i Joh. 17, 24 kallar „*den herrlighet, som du* [Gud] *mig gifvit hafver*“, och ytterligare utmärker som den herrlighet, hvilken kommer äfven Kristi efterföljare till del, „*så att de blifva ett, såsom vi ett, jag i dem och du i mig*“ (Joh. 17, 22, 23); hvad Paulus på ett annat ställe betecknar som den himmelska menniskans liknelse, som vi skola bära; det kallas här μορφη ϑεου, den gestalt eller form, i hvilken det hos Messias innevarande rena gudsbelätet utpräglat sig, innan han nedsteg till och sedan han lemnade sinneverlden, och hvilken skall blifva äfven hans efterföljares arfvedel, sedan det genom synden hos dem förmörkade gudsbelätet blifvit återstäldt och de blifvit „*delaktige af gudomlig natur*“ (Petr. 1, 4). – Svårighet erbjuder deremot uttrycket „det att vara likt en gud“ (το εἰωαι ἰσα ϑεφ). Med detta har Paulus nämligen kunnat vilja beteckna antingen alldeles detsamma som med μορφη ϑεου eller något annat och förmer. [I *hvarje* fall är det absoluta gudsbegreppet, som utmärkes med artikeln, (ὀ ϑεος) härifrån uteslutet]. I förra fallet skulle man då med H. A. W. Meyer och E. Reuss tolka: Kristus, varande i gudsgestalt, höll denna sin herrlighet icke för ett röfvande (ἁρπαγμον) af hvad som äfven borde blifva hans bröders, den öfriga mensklighetens, besittning, utan han lemnade, efter Guds rådslut, denna sin herrlighet, för att fullända

återlösningsverket. I sednare fallet får man med Bengel, de Wette, Lünemann m. fl. följande mening: Kristus, ehuru han var i gudsgestalt, sträfvade icke att blifva lik en gud, ansåg denna likhet ej för ett byte, som han kunde rycka till sig, utan han, tvärtom, utblottade sig etc. Den sednare tolkningen anse vi för den sannolikare; ehuru äfven den förra förlikar sig med ställets andemening och syfte, som är att framställa den preexisterande Kristus såsom ett Gud underordnadt väsen, hvilket ödmjukt och lydaktigt uppoffrade sin af Gud förlänade herrlighet, för att i jordisk förnedring, genom smälek, lidande och död bereda sina bröders frälsning, men genom denna uppoffring tillika fullkomnar sin egen utveckling, så att Gud „*derför upphöjt honom*“, efter fullbordadt värf, „*och gifvit honom ett namn, det öfver alla namn är*“. – Ortodoxernas mot grammatika och sammanhang groft syndande försök att tolka stället till sin förmån vederlägges klarast och bestämdast af Paulus sjelf i 1 Kor. 15, 27, 28 m. fl. ställen, till hvilka vi här nedan skola komma.

Äfven i sitt preexistentiella tillstånd tillhör Kristus *den* klass af begränsade väsen, till hvars frälsning han var förutbestämd: han är från begynnelsen *menniska*, mensklighetens prototyp och ideal. Det är icke den menskliga naturen i dess högre bemärkelse, utan „*köttet*“, det fenomen-menskliga, som han vid sitt inträde i sinneverlden, i historien, iklädt sig. Det menskliga i högsta bemärkelse, som i nya testamentet betecknas med „Guds beläte“ (εικων του θεου) är hans ursprungliga väsen, och „gudsgestalten“ (μορφη θεου) hans varelses ursprungliga existens-*form*. Han är således i preexistenstillståndet hvarken något slags under-gud eller engel, ej heller utgör han ett väsen, eget till sin *art*, utan han är mennisko*slägtets* urbild. Det är, såsom förut nämnts, denna hans preexistentiella mensklighet, på hvilken uttrycken *den andre Adam* och *den himmelska menniskan* syfta (1 Kor. 15, 45, 47, 48, 49). Det är samma idé, som ligger till grund för t. ex. följande framställning uti Hebreerbrefvet af förhållandet mellan Kristus som preexisterande och Kristus som jordemenniska:

„*Det höfdes Honom* [Gud], *för Hvilkens skull allt och genom hvilken allt, då Han förde många söner till herrlighet, att deras räddnings begynnare fullända. Ty den helgande* [näml. Kristus] *och de som helgade varda äro alla af En* [Gud], *för hvilken saks skull han* [Kristus] *icke blyges att kalla dem bröder, sägande: „jag skall förkunna Ditt namn för mina bröder och midt i församlingen skall jag lofsjunga Dig“; Och åter: „Jag skall förtrösta på Honom*“; *Och åter: „se jag och barnen* [Guds barn, Kristi bröder], *som Gud mig gifvit hafver“. Emedan nu barnen äro delaktige vordne af kött och blod, är ock han deraf delaktig vorden, på det han skulle genom döden omintetgöra honom, som dödens starkhet hade, det är djefvulen ... Hvadan han borde i allt vara bröderna lik, på det han skulle varda barmhertig och en trogen öfversteprest för Gud till att försona folkets synder. Ty idet han sjelf hafver lidit och frestad varit, kan han hjelpa dem som frestas*“. Hebr. 2, 10–14, 17, 18.

Samme tanke, att nämligen Kristus är mensklighetens prototyp och till sitt ursprungliga väsen menniska, ligger ock till grund för utsagor af Paulus sådane som dessa:

„*Ty dem Han* [Gud] *hafver förutsett hafver han ock bestämt till likgestaltade med Hans sons bild, pådet han* [sonen] *må vara förstfödd bland många bröder*“. Rom. 8, 29.

„*Densamme anden* [Guds] *vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men äro vi barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar, om vi annars lide med, att vi ock med förherrligas må*“. Rom. 8, 17.

Anm. **Logosidéen** sammanhänger nära med läran om Messias som preexisterande väsen. Ehuru föreställningen om det lefvande ordet fanns både hos perser och egypter, är det dock visst, att den judiska logosläran uppvext på sin egen nationella grund, om än dess utbildning betingats af mångfaldiga idéströmmar utifrån. Fröet ligger redan i de första raderna af Genesis, och utvecklingen kan spåras såväl

genom gamla testamentets skrifter, som i den sednare palestinska och judisk-alexandrinska litteraturen.

Skapelseakten, sådan den antropomorfiskt skildras i Genesis, utfördes af *den talande* Gud. Gud sade: „*varde ljus, och det vardt ljus*“. Ljuset, genom hvilket kaos (חהוובהו Gen. 1, 2) gestaltades till en ordnad verld (kosmos), tillkom genom Guds skapande **Ord**.

Guds skapande Ord (ךבךיהוה) blir snart personifieradt af den hebreiska poesien. „*Himmelen är gjord genom Herrens Ord och all dess här genom Hans muns anda*“ (Psalm 33, 6); „*Ordet, som utgår af min mun, skall icke återkomma tomt till mig, utan göra hvad mig behagar, och för detsamma skall lyckas det hvarför jag utsänder det*“ (Es. 55, 11); jemför psalm. 147, 15.

Ordet, sålunda bildligt framstäldt som ett sjelfständigt väsen, får sig de gudomliga egenskaperna tillagda, när det tänkes såsom Guds fortvarande uppenbarelse i lagen och profetian, Psalm. 33, 4; 119; Es. 40, 8 m. fl. ställen.

Men Jahvehs Ord är Jahvehs uppenbarade Vishet (חכמה, σοφια). Uttrycket „Visheten“, såsom mindre antropomorfiskt än „Ordet“, mindre än detta hänförande sig till en yttre handling, vinner till en tid hos de efter-exiliske judarne insteg, såsom en naturlig följd af deras mer framskridna utveckling. Deras kommentatorer förklara uttrycket „Ordet“ med „Visheten“, och den arameiske parafrasten af Genesis återgifver dess första vers på följande sätt: „Genom Visheten skapade Gud himmel och jord“. Likasom Ordet, så personifieras nu äfven Visheten, och detta med en poetisk djerfhet, som lätt kan förleda bokstafsklibbande, för den orientaliska anden otillgänglige skriftutläggare till det antagande, att Visheten är ett sjelfständigt personligt väsen bredvid den absolute Gud. Läsom till ex. den sköna skildringen i Ordspråksboken 8, 22–31. Det är Visheten, som införes talande: *„Herren har haft mig i sina vägars begynnelse; innan Han något gjorde, var jag. Jag är insatt af evighet, från begynnelsen före jorden. Då djupen ännu icke voro, då var jag redan beredd; då brunnarne ännu icke qvällde. Innan bergen voro insänkta, före höjderna var jag beredd. Han hade ännu icke gjort jorden och hvad derpå är, eller markens berg. Då han beredde himmelen, var jag der; då han fattade djupen med sitt mål; då han fäste skyarne derofvan; då han befästade djupens brunnar; då han för hafvet satte målet och för vattnen, att de icke skulle öfverträda hans befallning, då han lade jordens grund – då var jag verkmästaren hos honom och hade min lust dagligen och spelade för honom alltid. Och spelade på hans fält, och min lust är hos menniskobarnen*“.

Personifierad framställes Visheten vidare uti Job 28, 12 ff; Syrak 1, 1–10; 24, 8; Baruk 3, 37; 4, 4. Men längst drifven och djerfvast genomförd är denna poetiska personifikation i Vishetens Bok, kap. 7, 7 till kap. 11, der, under inflytelsen af den platonska läran om verldssjälen (νους) och med ordspråksboken som förebild, Visheten skildras som ett ur Gud härflutet ljusväsen, hvilket är Guds afbild och organ vid verldsskapelsen, samt bland andra predikater äfven erhåller det af **enfödd** (μονογενες, 7, 22), samma ord, hvarmed de grekiska filosoferna Parmenides och Plato (se slutorden i hans Timæus) uppkallade det ur det absoluta och ena framgångna verldsalltet, och hvarmed Johannes betecknar Kristus (Joh. 1, 14, 18; 3, 16, 17, 18; 1 Joh. 4, 9; 2 Joh. 3).

Att Visheten och „Jahvehs Ord“ endast voro olika beteckningar för samma föreställning, försvann emellertid ingalunda ur medvetandet. Likasom de apokryfiska böckerna i gamla testamentet personifierade Visheten, behandlade fortfarande de kaldeiske parafrasterna och snart äfven de alexandrinske judarne „Ordet“ allegoriskt som en personlighet; de förre hade i Mimrah (מימרא), de sednare i λογος (logos), som betyder både *ordet* och *förnuftet*, funnit en beteckning, som omfattade begge de andra, och i *en* språksymbol försinnligade Guds sjelfuppenbarelse till vilja (ordet) och väsen (förnuftet eller visheten). Redan i Vishetens bok, som är ett alexandrinskt alster, brukas „Ordet“ omskiftande med „Visheten“ (9, 1; 16, 12; 18, 5), och begge uttrycken betyda detsamma.

I judisk-alexandrinska filosofien, hvars förnämsta representant för oss är Filon (född omkring 20 år före Kristus), spelar „Ordet“ en vigtig roll. Filon betraktar den ene o-delbare Gud ur tvenne synpunkter: såsom urgrunden (το ὀν), det abstrakta varat, Gud i och för sig, hvilken som sådan är utan relation till något annat, således bestämningslös och obegriplig; samt såsom den sig uppenbarande, ur sitt abstrakta vara utträdande, i verlden immanente Gud. Betraktad ur denna sednare synpunkt benämnes Gud af Filon logos eller Ordet. Skilnaden mellan Gud i och för sig och Gud som logos är ej en reell skilnad, utan en tankeakt, och den sig manifesterande aktuelle, lefvande andens utträdande ur den abstrakta urgrunden (hvilket ej får betraktas som något i tiden *skedt*) försinnligas af Filon under bilden af ett alstrande, ett framfödande, hvarför ock han ofta kallar logos den förstfödde sonen (πρωτογονος ὑιος). Andra benämningar hos Filon på logos äro „Guds namn“, (ὀνομα θεου) emedan det abstrakta varat är utan bestämningar och namnlöst, samt „Guds bild“ (εἰκων θεου), emedan det absoluta gör sig i logos uppenbart. Filon förklarar uttryckligen, att den sanne Gud är endast *en*; att man blott oegentligt kan tala om tvenne. Enheten af de begge momenterna: Gud i och för sig och Gud, sådan han af menskliga tänkandet kan uppfattas, d. v. s. som logos, kallas af honom Gud i egentlig mening (ὁ θεος); logos såsom moment i Gud betecknar han med θεος utan artikel. Logos är, med andra ord, det gudomliga förnuftet sjelft, i hvilket idealverlden existerar, och som tillika är det skapande, universum genomträngande förnuft (platonikernas verldssjäl), i hvilket den reella ektypiska verlden har sin enhet och sitt samband. En analogi till detta tvåfaldigt gudomliga logos erbjuder logos i menniskan, hvilket är såväl den i hennes inre hvilande tankeverlden (λογος ενδιαθετος) som det verksamma, alstrande, genom talorganet sig yttrande (λογος προφορικος). – Äfven hos Filon, är den gudomliga visheten (σοφια) detsamma som det gudomliga logos, och hvad som säges om det sednare säges äfven om den förra. Säkerligen har Filon, då han valde en sådan beteckning på logos som „den förstfödde sonen“, låtit bestämma sig härtill såväl af ett bruk hos sina filosofiska föregångare i Alexandria som af arbeten, sådane som Vishetens bok, der vi redan sett, att visheten blifvit kallad den enfödda. Lika litet som författarne till Ordspråksboken och Vishetens bok har Filon velat åt logos eller visheten häfda en verklig personlig existens utanför Guds eller framställa den som ett reellt medelväsen mellan Gud och verlden. Filon kallar t. ex. på ett ställe Gud för alltets fader; visheten för dess moder. Borde någon deraf låta förleda sig att tro, det Filon här predikar tvenne urprinciper, en manlig och en qvinlig? Denna bild har tillkommit af det enkla skäl att σοφια är ett feminint ord; emedan ordet logos är maskulint, har logos på samma grund framställts under bild af „sonen“. Filon uttryckte sig mer i bilder än i skarpa begreppsbestämningar, hvarför ock hans filosofi blifvit mycket missförstådd [59].

Vilja vi nu öfverskåda hvad under det mångtydiga uttrycket logos blifvit af de judiske tankarne och skriftlärde intill Jesu tid förstådt, så erhålla vi följande schema:

A) Det skapande logos.

1) Ursprungligaste bemärkelsen: skapelseordet (דבר יהוה) i begynnelsen: „*varde ljus!*“

2) Det i denna antropomorfiska form uttryckta begreppet: Guds skapande vilja (λογος σπερματικος i primär bemärkelse).

3) Det i den skapande viljan inneboende förnuftet eller visheten (חכמה, σοφια).

B) Det genom skapelsen förmedlade logos.

1) Ljuset (φως), det fysiska, genom hvilket den fysiska verlden gestaltades och fick lif.

2) Ljuset det abstrakt-andliga, såsom

α) enhet af det i den skapade verlden (κοσμος) verkande lifvet (νους, λογος σπερματικος i sekundär betydelse).

β) lifvet i lagen och profetian (λογος θεου i samma bemärkelse som vi nyttja uttrycket „Guds ord“).

γ) lifvet uti individualandarne: den i dem hvilande tankeverlden eller menskliga förnuftet (λογος ἐνδιαθετος) och dess yttring i menskliga ordet (λογος προφορικος)

samt slutligen, sedan Messiasläran förmält sig med logosidéen:

3) Ljuset, det konkret-andliga, det personliga ljuset, urmenniskan, Adam Kadmon, Messias.

Beträffande Messiasidéens utveckling och de lätt funna anknytningspunkter, som densamma i sin transcendenta gestalt erbjöd logos-spekulationen, hänvisa vi läsaren till ett föregående kapitel i denna afhandling, särskildt till sidorna 44–48. Den allegoriska skrifttolkningen var i seklet före Kristus den rådande ibland judarne, och enär dess första regel lydde, att *allt* i den heliga skrift, hvarje mening, ord och bokstaf, närmare eller fjermare häntyder på den väntade Messias, så var det naturligt, att dessa anknytningspunkter också skulle blifva begagnade. Messiasläran förändrades härigenom visserligen icke i sak, men ikläddes en ny, rikhaltig terminologi, på hvilken det här är af vigt att fästa uppmärksamhet. Egendomligt för det rabbinska och äfven nytestamentliga bruket af denna terminologi är, att ett predikat som tillägges *ett* af de under logos sorterande begreppen, tillägges gerna, i nyanserade bemärkelser, *dem alla*. Så till ex. är det skapande logos *Guds bild* (εἰκων θεου) såsom varande Guds ur det abstrakta varat utträdande sjelfuppenbarelse; skapelseordet är *Guds bild* såsom uttrycket af hans vilja; det fysiska ljuset är *Guds bild*, emedan det försinnligar Guds väsens herrlighet, ty Gud är en Ljusgud Mich. 7, 8; Es. 60, 19, han är *„ljusets fader, som bor i otillgängligt ljus*“ Jak. 1, 17, han är sjelf *„ljus och mörker är icke i honom*“ 1 Joh. 1, 5; vidare är lifvet i kosmos *Guds bild*, Ps. 19, 1, hvarför Paulus säger, att hedningarne äro utan ursäkt, emedan Guds annars oskådbara egenskaper, hans eviga magt och gudom skådas i hans verk alltifrån verldens skapelse Rom. 1, 19, 20; lagen, den af Gud genom Moses gifna, är *Guds bild*, sjelfva bokstäfverna, med hvilka den blifvit skrifven, symboliska antydningar på det gudomliga, och ej en prick af lagen kan utplånas, utan att man störer dess likhet med sin urbild; lifvet uti individualandarne var före syndafallet *Guds bild*; och slutligen är idealmenniskan Messias i högsta bemärkelse *Guds bild*, hans väsens rätta beläte.

Ett annat predikat är *den förstfödde* eller *enfödde*, ett tredje är *lifvet*, ett fjerde *ljuset*, hvilka alla i olika bemärkelse tillläggas de olika momenterna i vårt ofvanstående schema. (Hos Johannes kallas Messias ljuset kap. 8, 12; 9, 5; 12, 35, 46; lifvet kap. 11, 25; 14, 6; vi hafva förut meddelat eller hänvisat till de ställen, der han kallas förstfödd och enfödd.)

Denna gemensamma besittning af predikaterna upprätthålles äfven i fråga om skapelsen. Verldens tillkomst genom Ordet förstods ursprungligen blott om Jahvehs ljusfödande ord Gen. 1, 3; snart äfven om den gudomliga visheten Ordspr. 3, 19; derefter erhöll *det skapade* logos eller ljuset samma attribut, såsom varande en causa instrumentalis till den ordnade verldens framstående ur kaos; och då Messias är det skapade ljusets andliga och personliga innehåll, öfverflyttades denna föreställning äfven på honom (jemför sid. 48 af denna afhandling).

Var detta steg uttaget, så gällde det för den judiska spekulationen att betrygga sin monoteistiska karakter mot det missförstånd, som kunde uppstå häraf. Fördenskull heter det alltid om Gud såsom causa principalis, att verlden är skapad *af* honom; om ordet såsom causa instrumentalis, att verlden är skapad *genom* det [60].

Hos Paulus återfinnes denna rabbinska terminologi. *Af* Gud (εξ οὐ) är verlden skapad 1 Kor. 8, 6; Rom. 11, 36; men *genom* (δἰ οὐ), *till* och *för* Messias Kol. 1, 16, 20; 1 Kor. 8, 6; Hebr, 1, 2, 3, 4. (I Ef. 3, 9 äro deremot orden „genom Jesus Kristus“ understuckna).

Härmed sammanhänger äfven nya testamentets språkbruk, när det begagnar ordet κτισις i fråga om Messias

såsom skapelsens förstfödde, men κοσμος i fråga om hans tillvaro före verlden.

Medan den metafysiska klafven till dessa beteckningar sålunda gifves af den för-kristliga litteraturen hos judarne, lemnar nya testamentet nyckeln till en annan, en *ethisk*, tydning af skapelsen genom Messias. „*Vi äro Guds gerning*“, säger Paulus, „*skapade i Jesus Kristus till goda verk, till hvilka Gud oss tillförene beredt hafver, att vi uti dem vandra skola*“, Ef. 2, 10; *I Kristus Jesus är hvarken omskärelse något eller oomskurenhet, utan en ny skapelse*, Gal. 6, 15; „*I skolen ikläda er den nya menniskan, den efter Gud skapad är i sanningens rättfärdighet och fromhet*. Ef. 4, 24.

Inflytelse på kristendomen har logosläran vunnit genom det enstaka monument, som hon i nya testamentet qvarlemnat, nämligen de så mycket omtvistade inledningsorden till Johannesevangeliet. Likasom de synoptiska evangelierna utgöra förbindelselänken mellan tron på Jesu messianitet och den bildningssfär, i hvilken massan af judiska folket befann sig; så slår den johanneiska prologen en brygga mellan judiska spekulationen och kristna tron. Man har gifvit allt för ringa akt på den för prologens förklaring vigtiga omständighet, att dess material är alltigenom gammaltestamentligt och omfattar just de ställen, som stå i närmaste förbindelse med logosspekulationen. Hvilken framstående plats den i Ordspråks- och Vishetsböckerna personifierade σοφια eger inom denna, hafva vi redan påpekat. I sjelfva verket äro nu prologens enskilda delar tydliga genljud ur dessa samma skrifter, fastän sammanfogade af en bestämmande tankegång, till ett helt. *I begynnelsen var visheten*, Ordspr. 8, 23; *hennes väsen är när Gud*, Vish. 8, 3; *densamma var, när Han gjorde verlden, när Gud*, Vish. 9, 9; *genom henne har han grundat jorden och beredt himmelen*, Ordspr. 3, 19; *den henne finner, han finner lifvet*, Ordspr. 8, 35; *hon är det eviga lifvets sken*, Vish. 7, 25; *hon klagar ute och låter höra sig på gatorna och ropar i portarna till folket: jag räcker ut min hand och ingen aktar derpå, J låten fara alla mina råd*, Ordspr. 1, 20–25; *men i de heliga själarne ingjuter hon sig och skapar Guds vänner och profeter; hon är Guds krafts obesmittade spegel och hans godhets beläte*, Vish. 7, 25, 26. Den form i hvilken detta material gjutits, är en föreställning, som likaledes hemtats ur logosspekulationen: att nämligen det genom ordet i begynnelsen frambragta ljuset är ej blott det fysiska, utan ock verldens allmänna förnuftsprincip och derjemte det personliga ljuset Messias 61. Denna föreställning genomlyser hela prologen och bestämmer, i förening med planen, det helas gång och den öfverflyttning från ett begrepp till ett annat, som sker med beteckningarne „ordet“ och „ljuset“. Fördenskull hänvisar ock prologens första sats: „I begynnelsen var ordet“ till de första verserna i Genesis: „I begynnelsen skapade Gud himmel och jord ... och Gud sade: varde ljus“. Den plan, hvilken föresväfvat författaren, är åter, så att säga, en religionshistoria i sammandrag, en historia öfver Guds uppenbarelser intill hans sista och klaraste uppenbarelse i Jesus Kristus, om hvilken sjelfva evangeliet skall förtälja. Guds första uppenbarelse är Hans, den ofattliga urgrundens, sjelfmanifestation som Visheten. Logos i prologens 1:sta och 2:dra vers är den gudomliga σοφια, icke det skapade väsendet Messias; så tolkade redan den krist-alexandrinska skolans heroer, Clemens och Origenes, de ende kyrkofäder, som tagit någon kännedom om judisk-alexandrinska spekulationen. Clemens Alexandrinus i sin „Analecta“, vol. 1, skiljer mellan 1) *fadrens* logos, det eviga begynnelselösa ordet eller den gudomliga visheten, om hvilken Joh. 1, 1, 2 handlar; 2) mensklighetens logos, som han i vidsträcktare bemärkelse kallar *sonens* logos, hvilket är mensklighetens eget gudsmedvetande och som helig ande innebor i menniskornas hjertan, samt 3) det personliga logos Messias, som blef kött i Jesus af Nazareth. Det om logos i dessa begge verser nyttjade uttrycket: var „när Gud“ (προς τον θεον) är detsamma som i Ordspr. och Vishetens bok begagnas om Visheten, och det oartikulerade θεος i uttrycket: „gud var ordet“ (θεος ην ὁ λογος) öfverensstämmer med det judisk-alexandrinska språkbruket (se Filon De Somniis), i enlighet hvarmed θεος utan artikel utmärker Guds sjelfuppenbarelse som vishet. – Guds nästa uppenbarelse är skapelsen genom hans σοφια, genom hvilken allt är vordet, vers 3. Härmed har tankeserien öfvergått från det skapande till det genom skapelsen förmedlade logos. I skaparebudet „varde ljus“, var *lif* och lifvet var *menniskornas ljus*, vers 4. Ljuset är dels

det allmänna, i förnuftet sig uppenbarande ljuset, „som upplyser *hvarje* menniska", således äfven hednafolken (den s. k. „naturliga religionen"), dels ljuset, som kom till „sina egna", till „egendomsfolket" (mosaiska uppenbarelsen). Men ljuset, som lyser i mörkret, blef icke begripet, vers 5, och ljuset, som kom till egendomsfolket, blef icke anammadt, vers 11; hvarken den ena eller den andra uppenbarelsen genomträngde menskligheten i stort, utan blott några få själar („Guds vänner och profeter" Vish. 7, 26; „Guds barn" Joh. 1, 12); en annan uppenbarelse var af nöden till menskligheten frälsning, och den af Gud för detta ändamål förutbestämde frälsaren, det personliga logos, tog kött och bodde ibland oss, vers 14.

Prologen innehåller således samma lära som Johannesevangeliet i sin fortsättning utvecklar, samma lära som Paulus, ehuru i annan form, förkunnar. Emellertid hafva olika partier, i sitt försök att tolka dessa inledningsord, kommit till de besynnerligaste, med nya testamentet i dess helhet och särskildt med Johannesevangeliet alldeles oförenliga resultater, ehuru äfven en med judiska logosspekulationen obekant skrifttolkare kunnat undgå detta, om han valt den förnuftiga vägen att tolka ett mörkare ställe med de klarare hos samme författare. De flesta hafva deremot beträdt den andra vägen och påtvingat det i sina grunddrag fullkomligt klara evangeliet den tolkning, som de behagat gifva åt en inledning, hvars tankeserie fortskrider i sväfvande bildliga uttryck, hemtade ur en spekulation, som mer älskade att röra sig i allegoriens än den skarpa begreppsbestämningens form.

Det är så som en gnostisk sekt kunnat i den Johanneiska prologen finna stöd för sin eonlära, enligt hvilken *begynnelsen* (αρκη) är en eon, *ordet* (λογος) en andra, *lifvet* (ζωη) en tredje, ljuset (φως) en fjerde, Kristus sjelf en femte o. s. v. Det är så som våra ortodoxer här funnit „bevis" för sin lära, att sonen är absolut Gud – detta i första versen af samma evangelium, som på hvarje sida skiljer så bestämdt mellan Gud och sonen – som kallar den förre allena sann Gud, vår fader och Kristi fader, vår Gud och Kristi Gud, större än allt, större än sonen, obegriplig i sin oändlighet!

VIII. a) **Kristus iklädd köttet, för att frälsa sina bröder:**

Emedan nu barnen dro delaktige vordne af kött och blod, är ock han deraf delaktig vorden, Hebr. 2, 14.

Ty hvad för lagen omöjligt var, i det han vardt försvagad genom köttet, gjorde Gud sändande sin son i syndens kötts liknelse, Rom. 8, 3.

Men då tidens fullhet kom, sände Gud sin son, vorden af qvinna, Gal. 4, 4.

Så älskade Gud verlden, att han utgaf sin enda son, på det att hvar och en, som tror honom, skall icke förgås, utan få evinnerligt lif. Joh. 3, 16.

b) **För att sjelf blifva fullkomlig:**

Ty det höfdes Honom [Gud], *för hvilkens skull allt och genom hvilken allt är, dender många söner till herrlighet förde, att deras frälsnings begynnare genom lidanden fullkomna*, Hebr. 2, 10.

Anm. Vi följa här *De Wette* och *Tholuck*, då vi uti ordet fullkomna (τελειωσαι) finna betydelsen af ett inre sedligt fulländande. Andra kommentatorer antaga, att Hebreerbrefvets författare endast velat säga: föra till målet (i yttre mening). I hvilket fall som helst är läran, att Kristus först genom sitt jordelifs strider aktuelt utvecklat den fullkomlighet, som han i preexistenstillståndet potentielt egde, en genomgående tanke i nya testamentet. Det är *för dödens lidandes skull* som han blifvit *krönt med herrlighet och ära* (Hebr. 2, 9). Medan således hans jordelif är ett moment uti hans total-utveckling, företer äfven detta moment i och för sig underordnade momenter af en utvecklingsserie. Hit hör, hvad evangelierna omisskänligt antyda, att hans jordiska mission blott småningom klarnat för hans medvetande. Det är t. ex. en period i hans

läroverksamhet, då han ställer sig under Johannes döparen, idet han förklarar denne vara den förste, som af qvinna blifvit född (Matth. 11, 11), och då han ännu anser, att mosaiska lagen måste till hvarje sin bokstaf upprätthållas (Matth. 5, 18; 6, 17), medan han deremot i en sednare period lärer en högre uppfattning af densamma och dess delvisa upphäfvande (Matth. 12, 8; 19, 9; Joh. 4, 21).

IX. **Kristus genom och efter döden återupphöjd i herrligheten och grundläggare af messianska riket:**

Derför [att han vardt lydig intill döden] *hafver ock Gud öfverupphöjt honom och gifvit honom ett namn, som öfver allt namn är, att i Jesu namn skall sig böja hvarje knä, himmelskas och jordiskas och underjordiskas, och hvarje tunga bekänna, att herre är Jesus Kristus till Guds fadrens ära*. Fil. 2, 9–11.

Jesus se vi för dödens lidandes skull med herrlighet och ära krönt. Hebr. 2, 9.

Hvilken (sonen), *varande Hans* (Guds) *herrlighets återsken och Hans väsendes prägel, bärande allt med sin krafts ord, sedan han fullbragt rening från synderna* 62, *sitter på majestätets högra sida i höjden.* Hebr. 1, 3.

Ehuru han var Guds son, hafver han af hvad han led lärt lydnad; och då han fullkomnad blef, vardt han för alla, som lyda honom, en orsak till evig frälsning, utropad af Gud till en öfversteprest efter Melkisedehs ordning. Hebr. 5, 8–10.

Mig är gifven all magt i himmelen och på jorden. Matth. 28, 18. (Kristi ord, då han efter döden instiktar döpelsen).

Gud *uppväckte honom från de döda och satte honom på sin högra hand i det himmelska, uppöfver allt furstadöme och magt och kraft och herradöme och allt namn, som nämndt varder icke allenast i denna verlden, utan ock i den tillkommande*. Eph. 1, 20, 21.

Men äfven i herrlighetens tillstånd menniska och underordnad Gud, samt nedlägger efter fullbordad verldsfrälsning sin magt:

Ty eftersom genom en menniska döden är, så ock genom en menniska dödes uppståndelse. Ty såsom uti Adam alla dö, så skola ock i Kristus alla varda lefvande gjorda. Men hvar och en uti sin egen afdelning; såsom förstling Kristus, sedan de som tillhöra Kristus uti hans tillkommelse. Sedan ändan, då han skall överantvarda riket åt Gud och fadren, då han skall hafva afskaffat allt furstadöme och allt välde och magt. Ty han måste regera, tilldess han lägger alla sina fiender under sina fötter. Såsom ytterste fiende varder döden afskaffad. Ty allt hafver Han [Gud] *undergifvit under hans* [Kristi] *fötter. Men när han säger, att allt är undergifvet, är det klart, att det är med undantag för Honom* [Gud], *som hafver undergifvit honom* [Kristus] *allt. Men då allt är honom undergifvet, då skall ock sjelfve sonen varda undergifven Honom* [Gud], *som hafver undergifvit honom allt, på det Gud må vara allt i allom.* 1 Kor. 15, 21–28.

Menniskans son på domens dag: *Sannerligen säger jag eder, hvad J hafven gjort en af dessa minsta mina bröder, hafven J gjort mig.* Matth. 25.

Gud *hafver satt en dag före, på hvilken han skall döma verlden i rättfärdighet, i den man, hvilken Han bestämt hafver, sedan Han åt alla tro gjort hafver, idet han uppväckte honom från de döda.* Apostl. G. 17, 31.

Att sitta på min högra och på min venstra sida är icke mitt att gifva, utan dem som det beredt är af min fader. Matth. 20, 23.

Så hafver ock icke Kristus sig sjelf förherrligat till att varda öfversteprest, utan Den, som talade till honom: du är min son, i dag hafver jag födt dig, såsom han ock annorstädes säger; du är en prest till evig tid efter Melkisedehs sätt. Hebr. 5, 5, 6.

Fader, jag vill, att der jag är, skola ock de vara med mig, som du mig gifvit hafver, att de må skåda den herrlighet, som du mig gifvit hafver. Joh. 17, 24.

Kristus är den som död är, men än mer den ock uppväckt är, den ock är på Guds högra hand, den ock beder för oss. Rom. 8, 34.

Vi veta, att Kristus, som är uppväckt från de döda, icke mer dör; död herrskar icke mer öfver honom. Ty det han blef död, blef han synden död en gång för alla, men det han lefver, lefver han för Gud. Rom. 6, 9, 10.

Anvisning af Kristus att andligen uppfatta det messianska riket: *Men när han tillfrågad vardt af fariseerna, när Guds rike skulle komma, svarade han dem och sade: Guds rike kommer icke under* [sinnlig] *iakttagelse. Ej heller skola de säga; se här eller se der, ty se Guds rike är invärtes hos eder*. Luk. 17, 20, 21.

X. **Antropologiska ställen**, till jemförelse med *kristologiska*:

Ty i honom [Gud] *lefva, röras och äro vi, såsom ock några af edra skalder sagt hafva: Ty vi äro äfven Hans slägte*. Apostl. G. 17, 28. Paulus’ ord till folket i Athen.

Så många som af Guds anda föras äro Guds söner. Rom. 8, 14.

Den samme anden (barnaskapets) *vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn. Men äro vi barn, så ock arfvingar, Guds arfvingar, men Kristi medarfvingar*. Rom. 8, 16, 17.

Jesus svarade dem: Är det icke skrifvet i eder lag: Jag hafver sagt, J ären gudar? Hafver Han nu sagt dem [vara] *gudar, till hvilka Guds ord skedde – och skriften kan icke lossas upp – sägen J* [då] *till honom, som fadren helgat och sändt i verlden: Du hädar; emedan jag sade: jag är Guds son*. Joh. 10, 34–36.

Den som tror mig, de gerningar som jag gör, skall ock han göra och skall göra större än dem. Joh. 14, 12; jemför Mark. 11, 22, 23.

Och jag hafver gifvit dem den herrlighet, som Du mig gifvit hafver, att de skola vara ett, såsom ock vi äro ett. Joh. 17, 22.

Kristus, *som helgar, och de som helgade varda, äro alla af En, för hvilken saks skull han icke blyges att kalla dem bröder, sägande: Jag skall förkunna ditt* [Guds] *namn för mina bröder och midt i församlingen prisa dig*. Hebr. 2, 11, 12.

Ty dem Han [Gud] *hafver föresett hafver han ock förut bestämt till likbildade med Hans sons bild, att han må vara förstfödd bland många bröder.* Rom. 8, 29.

Välsignad Gud och vår herres Jesu Kristi fader, som efter sin myckna barmhertighet hafver födt oss på nytt ... till ett arf, oförgängligt och obefläckadt och ovanskligt hållet i himmelen till eder, som i Guds kraft förvarens ... 1 Petr. 1, 4, 5.

Och detta är vittnesbördet, att evigt lif hafver Gud oss gifvit, och detta lifvet är i Hans son. 1 Joh. 5, 11.

Så ären J [icke-judar] *ej numera främlingar och gäster, utan de heliges medborgare och Guds husfolk,*

uppbyggde på apostlarnes och profeternas grund, varande Jesus Kristus sjelf hörnstenen, i hvilken hela byggnaden tillhopafogad vexer till ett heligt tempel i Herran. Ef. 2, 19, 20.

Såsom vi hafva burit den jordiskas [menniskans] *bild, skola vi ock bära den himmelskas bild.* 1 Kor. 15, 49.

Då skall konungen säga till dem på hans högra sida: kommen, J min faders välsignade, och ärfven det rike, som eder beredt är ifrån verldens grundläggning. Matth. 25, 34.

Den som öfvervinner, honom skall jag göra till en pelare i min Guds tempel, och ut skall han icke mer komma, och jag skall skrifva på honom min Guds namn. Uppenb. 3, 12.

Den som öfvervinner, honom skall jag gifva att sitta med mig på min tron, såsom ock jag öfvervunnit hafver och är sittande vorden med min fader på hans tron. Uppenb. 3, 21.

Och natt skall icke vara mer [i den förandligade verlden, det nya Jerusalem], *och icke behof af ljus och solljus, emedan Herren Gud skall lysa öfver dem* [det nya Jerusalems innevånare], *och de skola regera till evigheternas evigheter.* Uppenb. 22, 5.

Jemförelsen mellan ofvanstående utsagor och de rent kristologiska kan lemna endast *ett* resultat: att den herrlighet, som nya förbundets urkunder utlofva åt den luttrade menskligheten, är Kristi herrlighet jemlik, och att han således äfven derutinnan intygas vara – icke Gud – utan *den förstfödde af många bröder.*

Slutord.

I de närmast föregående kapitlen hafva vi försökt att i sina grunddrag teckna den kristologi, som protestantismens enda trosauktoritet, den heliga skrift, förkunnar, och som ovedersägligen var den kristna församlingens under de första århundradena, innan kristendomen blef statsreligion och de polyteistiska massor, som då inströmmade i kyrkan, hunnit göra sin verldsåskådning gällande i dogmbildningen. Åt våra läsares eget omdöme hemställa vi nu, om nya testamentets kristologi innebär de motsägelser, med hvilka kyrkans är behäftad, eller om ej den förra uppenbarar oss Kristus i en klarhet, som tillfredsställer både tanken och hjertat. Att messiasidéen, såsom vi visat, haft en historisk uppkomst och utveckling, innan den förkroppsligades i Jesus af Nazareth, innebär intet sårande för det religiösa medvetandet, när nämligen detta lärt sig betrakta den verldshistoriska utvecklingen i dess helhet som ett verk af Guds försyn, som en process, i hvilken de *eviga* sanningarne blifva *tidens* tillhörighet. En symbol af denna idés oändliga kraft till menniskoslägtets förädling och till förverkligande af Guds rikes tillkommelse var det majestätiska i sjelfva dess historiska födelseakt. För denna erfordrades, att österlandet och vesterlandet mötte och förmäldes med hvarandra – att det innerligaste i det förras känslolif befruktades af det sednares sublimaste tanke: den eviga menskliga personligheten.

Har kristologien en gång blifvit reformerad och återstäld i sin ursprungliga nytestamentliga gestalt, så kan det väl icke dröja länge, innan de öfriga delarne af den kyrkliga dogmatiken blifva underkastade en väl behöflig granskning och förbättring. En i denna riktning förberedande verksamhet förspörjes öfver hela den kristna verlden. I vårt eget fädernesland är det isynnerhet den fromme och oförskräckte Ignell, som bearbetat jordmånen för det renare utsädet. Stor inflytelse på kyrkolärans omgestaltning och förbättring torde man hafva att vänta äfven af den Boströmska filosofien, hvilken, såvidt som hon är religionsfilosofi, förvärfvat talrika lärjungar inom Sverges studerande ungdom – en omständighet, hvilken ej kunnat undgå att väcka oro bland den gamla dogmatikens anhängare, helst det väl icke kan dröja länge, innan samtliga filosofiska lärostolar i riket blifvit beklädda med män, som tillhöra ifrågavarande filosofiska skola. Faran skulle endast

kunna besvärjas genom en kupp mot lärofriheten vid våra universiteter. Men hvad som misslyckades i de dagar, då ortodoxerna lupo till storm emot Descartes' filosofi, men tillbakavisades af en ostuderad konungs sunda menniskoförstånd, skall icke lyckas i vår tid, då hela nationen vet, att forskningens frihet är en dess dyrbaraste och heligaste rättighet.

Förpostfäktningen mellan filosofien och den gamla ortodoxien, har, medan dessa rader skrifvits, redan blifvit öppnad, idet en medlem af Göteborgs konsistorium, herr lektor Ljungberg, uttalat hvad mindre uppriktiga och samvetsgranna männer i hans ställning pläga dölja: att han hyllar den förnuftiga åsigt om Kristi person, hvilken hvarje förutsättningslös och af dogmatiken oberoende läsare kan återfinna i nya testamentet.

De dogmer, i hvilka den kristna verldens ungdom uppfostras, hafva till större delen formulerats af prestmöten under en tiderymd, som är den dystraste i historien: då vetenskapens ljus var slocknadt och det af Jesus väckta gudsmedvetandet nära att förqväfvas tillika med det fria kristna församlingslifvet; då hierarkien och formelväsendet utvecklades; då frälsarens lära om Guds andes närvaro och verkan i församlingen fick vika för en fetischtisk lära om „Guds kötts“ närvaro i det af en offerprest invigda nattvardsbrödet. För mången kan det visserligen synas likgiltigt, om denna dogmbyggnad reformeras eller icke. Mången anser det vara beqvämast, att den får qvarstå i oförändradt skick, tills efterverlden en gång kan betrakta den som ett fossilt skelett, ur hvilket lif och ande vikit. Kanhända blir detta ock sakens verkliga gång, ty en genomgripande, af församlingen med full medvetenhet företagen kyrkoreformation är visserligen en svår uppgift att lösa. Men i hvarje händelse anse vi det vara af vigt – och det är fördenskull vi i denna fråga fattat pennan – att inskärpa, att det gifves en stridighet mellan kyrkoläran och de kristna urkunderna, att förkastelsedomen öfver den förra ej rättvisligen kan drabba de sednare, och att dessa ännu och för alltid äro lämpliga att utgöra grundvalen för en kyrka, som vore i stånd att omfatta hela menskligheten, sedan det blifvit uppenbart, att Jesu lära är ett uttryck af det allmänna, i menskligheten verkande gudomliga förnuftet sjelft.

Noter
1)

Att hon icke, åtminstone ur mensklig synpunkt, är förnuftig erkännes temligen allmänt äfven af ortodoxerna sjelfve. Dock har från dogmens uppkomst intill närvarande tid icke saknats försök att försona förnuftet med henne. De som inlåtit sig på sådane försök hafva aldrig kommit längre än till mer eller mindre fyndiga analogier och vanligen slutat med att förgäta eller misströsta om sin uppgift, i det de uppmanat förnuftet att underkasta sig dogmen. Det bästa, som i ämnet kunnat sägas, är sagdt redan af Augustinus, och likväl leder den af honom uppstälda jemförelsen mellan de tre personerna i det ena gudomsväsendet och de tre grundförmögenheterna i det ena menskliga väsendet till en helt annan, af ortodoxerna förkättrad, åsigt, än den kyrkliga. Att vi ännu i våra dagar, uti dogmatiska arbeten och kyrkotidningar, få se de nötta analogierna återupptagna samt uppstufvade med alexandrinska logosfunderingar och medeltidsskolastiska eller quasihegelianska begreppsbestämningar, har både en tragisk förklaringsgrund och en komisk. Å ena sidan kan tanken, som låtit fängsla sig i dogmens bojor, dock icke förneka sig sjelf derhän, att den ej försöker afvinna dogmen ett vetenskapligt innehåll; å andra sidan är det en erfarenhetssak, af hvilken våra rättrogna akademiska teologer också förstå begagna sig, att priset för djupsinnighet icke kan vinnas lättare än genom att röra i det mystiska, detta mystiska må nu vara äkta mystik, det vill säga djupa, men oklart förnumna och oklart uttryckta sanningar, eller oäkta mystik, det vill säga rent oförnuft. Man kommenterar ju icke hvad man icke något så när begriper! Ergo är kommentatorn djupsinnig, helst om hans kommentarier äro lika mystiska som det hvilket han kommenterar. Så resonnerar den stora hopen af troende, hvilka redan en af kristna kyrkans äldste fäder och skriftställare med märkvärdig uppriktighet karakteriserat. [Simplices quique ne dixerim imprudentes et idiotæ, quorum major semper credentium pars est (Tertullianus adversus

Praxeam).] Om „das Hexen-Einmal-Eins“ i Göthes Faust vore en kyrklig formel, hvilket fält för den teologiska spekulationen vore icke då öppnad, hvilka priser för djupsinnighet vore icke att vinna af fromma och lärda kommentatorer! Nu vet man, till mehn för dem, att detta „Hexen-Einmal-Eins“ icke är annat än ett ironiskt motstycke till „S:t Athanasii Symbolum“; för att skingra hvarje tvifvel derom lägger Göthe i Mefistofeles’ mun sin egen kommentarie till detsamma:

„Mein Freund, die Kunst ist alt und neu:
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drei und Eins und Eins und Drei
Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.“

Hvad de egentliga filosoferna beträffar, hafva de antingen förkastat eller blott till namnet upptagit treenighetsläran. Hvad de, i sednare fallet, kallat så, har varit helt annat än kyrkans lära, sådan hon är formulerad i det så kallade S:t Athanasii symbolum (hvilket, i parentes sagdt, Athanasius säkerligen icke har författat). Detta symbolum är måhända det besynnerligaste skriftstycke, som någonsin utkommit i verlden. Det börjar och det slutar med att döma enhvar, som icke tror det, till evig förtappelse och innehåller mellan dessa begge fördömelser en kedja af motsägelser. Enär dessa icke kunna bortresonneras, erkännas de som sådane äfven af ortodoxerna, men med det tillägg, att felet icke ligger hos kyrkomötena, som formulerat de i symbolet förekommande satserna, utan hos menskliga förnuftet, som skulle vara oförmöget att fatta ett i motsägelserna inneboende högre sammanhang. Huru de ortodoxe teologerna fått veta, att ett sådant för förnuftet obegripligt sammanhang verkligen skulle dölja sig i de ifrågavarande motsägelserna, derom äro de alldeles ur stånd att upplysa oss. Emellertid försäkra de med största bestämdhet, att „S:t Athanasii Symbolum“ är ett gudomligt mysterium, hvarmed de förstå en uppenbarad sanning, som är så hög, att de inskränkta väsen, för hvilka den blifvit uppenbarad, äro oförmögna att begripa den. (Motsägelsen, som ligger uti att kalla en sanning „uppenbarad“, då den är framstäld på erkändt obegripligt sätt, och det ändamålslösa i ett sådant slags uppenbarelse förorsakar icke våra ortodoxer några betänkligheter.)

Låtom oss här i korthet betrakta hvad begreppet „gudomligt mysterium“ kan innebära. Ingen bör förneka, att det menskliga förnuftet är begränsadt, att således sanningar måste gifvas, som det blott på oklart sätt är mägtigt att förnimma. Men *ett* är att på oklart sätt förnimma en sanning; *ett annat* att i en sats upptäcka de handgripligaste motsägelser. Vi bedja treenighetslärans förkämpar lägga denna skilnad på minnet. Menskliga förnuftet sjelft känner och erkänner sin begränsning, känner och erkänner, att endast Guds oändliga förnuft förnimmer allt med högsta klarhet. När predikanterna från sina talarestolar påstå, att menskliga förnuftet icke vill känna och erkänna detta, och när de fördenskull anklaga det för högmod och öfvergrepp, så är detta tal tanklöst pladder och denna anklagelse grundlös. Hvad deremot samma predikanter med allt skäl (n. b. från sin ståndpunkt) kunna förevita menskliga förnuftet, är något helt annat: att detsamma nämligen från begynnelsen och till evig tid är så inrättadt, att det betraktar och måste betrakta sjelfmotsägelsen som ett kännetecken på osanningen. Det är ett grundvilkor för tänkandet, det är en tankelag, att motsägelsen gäller som det omöjligas märke, som misstagets, begreppsförvirringens, lögnens signatur. (I logiken kallas denna tankelag principium contradictionis, hvilket kanske en eller annan af de förnuftsfiendtlige predikanterna erinrar sig.) Det är mot den lagen och öfriga tankelagar, som predikanterna böra dundra; ty förnuftet är icke öfvermodigt, det begår ej ett öfvergrepp, utan är endast sig sjelft och gör bruk af deder nödvändiga lagarne, när det nekar att upptaga som sanning hvad det *måste* förkasta såsom oförnuft. För förnuftet *måste* hvarje sats, som innebär en oupplöslig motsägelse, vara falsk, om den än uti årtusenden föregifvits vara en gudomlig sanning. Ett verkligt och ej blott föregifvet gudomligt mysterium kan således icke innebära en motsägelse. Ett gudomligt mysterium är en oklart, men utan motsägelser förnummen sanning om de högsta tingen. (Sanningar, som förnimmas oklart, men utan motsägelser, gifvas på alla områden: sådan är hvarje härledd matematisk sats, om hvars sanning man är öfvertygad, innan man kan strängt bevisa den.) Så är det menskliga förnuftet nödgadt att döma; för att undkomma dess domar har

man intet annat medel än att *döda* detsamma. Och det låter sig verkligen göra att döda förnuftet: derpå äro de ofvan omtalade predikanterna lefvande exempel. Men andligt sjelfmord af detta slag har sina betänkliga följder: derpå äro samma män talande intyg. Ej nog, att de på nåd och onåd gifvit sig åt sina egna villfarelser; de stå äfven vapenlösa mot andras. Om i deras kyrkas sköte uppstår en sekt, som utgifver de vansinnigaste läror för gudomliga mysterier, hvad skola de då göra? Öfverbevisa sekteristerna om deras lärors motsägelse och oförnuft? Men hvadtill skulle det tjena? De sjelfva påstå ju, att gudomliga mysterier kunna kläda sig i formen af oupplösliga motsägelser! Eller skola de öfverbevisa dem om deras lärors obibliskhet? Men då blir frågan om rätta bibelutläggningen, och den låter väl icke vinna sig, utan medelst användande af deder förargliga tankelagarne. Hufvudinvändningen, hvarmed ortodoxerna pläga tillbakavisa förnuftsmännen, att nämligen „det naturliga sinnet förnimmer intet af hvad Guds rike tillhörer“ (hvarvid ortodoxerna särdeles blygsamt förutsätta, att de sjelfve hafva „anden“, och deras motståndare „det naturliga sinnet“) – äfven den frasen kunna sekteristerna i sin ordning slunga mot ortodoxerna, ty den låter bruka sig med lika stor (d. v. s. ingen) bevisningskraft af alla partier.

2)

Det finnes uti ingen af de tyska bibelupplagor, som utkommo i Wittenberg från år 1522 till 1545.

3)

En förteckning på de namnkunnigare män, som under reformations-århundradet uppstego att i bibelns och förnuftets namn protestera mot den kyrkliga treenighetsläran, skulle blifva temligen lång. Vi anföra här blott följande namn, som historien bör bevara, emedan de burits af martyrer för ett renare Gudsbegrepp: *L. Hetzer*, afrättad i Kostnitz år 1529; *Miguel Servede*, på Calvins tillstyrkan lefvande bränd i Geneve 1553; *Johannes Campanus*, död i bojor 1574 i Kleve; *Valentin Gentilis*, halshuggen i Bern 1566; *Georgio Blandrata*, lönnmördad i Siebenbürgen 1590. I samma århundrade uppstodo de begge *Socinerna, Lælius* och *Faustus*, som oaktadt ihärdiga förföljelser lyckades grundlägga unitariska församlingar. Genom engelsmannen *Priestley* har unitarismen vunnit storartad utbredning i Nordamerika, der den redan räknar millioner anhängare.

4)

Med hvilken skygghet äfven de frimodigare och samvetsgrannare ortodoxe teologerna beröra saken, och huru de åtnöja sig med att snarare antyda än erkänna sanningen, derom gifver tyvärr äfven biskop *Thomanders* öfversättning af nya testamentet vittnesbörd. Han låter det ifrågavarande stället qvarstå i texten och anmärker blott i en not, att den andra „läsarten“ (i hvilken orden om de tre vittnena i himmelen äro uteslutna) „antages allmännast som den rätta“.

5)

Sedan i nyare tider intresset för bibeltextens historia allt mer stigit, hafva vetenskapsmän, understödda af regeringar, sällskaper och rika privatpersoner, genomforskat alla länder, som äro eller varit kristna, i Asien, Europa och Afrika, för att upptäcka gamla bibelhandskrifter. Hvarje sådan handskrift är en dyrbar egendom, som de offentliga biblioteken täfla om att tillegna sig. Sedan handskrifterna blifvit genomgångna, meddela vetenskapsmännen hvarandra och allmänheten frukterna af sina undersökningar, så att hvarje större eller mindre olikhet blir anmärkt. En särskild vetenskap, paleografien, angifver de tecken, af hvilka man är i stånd att bedöma en handskrifts ålder. På detta sätt kan ett så ofantligt material samlas och genomgå en så noggrann kritisk siktning, att man i alla frågor, som röra bibeltexten, numera kommer till ojemförligt större visshet än reformationens män kunde vinna.

6)

Jemte dem finnes blott ännu en uncialhandskrift, som innehåller något af de allmänna brefven, nämligen en på kejserliga biblioteket i Paris förvarad, från femte århundradet härstammande, känd under namnet „Codex Ephraemi Syri rescriptus;“ men denna handskrift är en palimpsest (d. v. s. öfverskrifven med en annan text, sedan den ursprungliga blifvit i viss mån utplånad) och lider af mångfaldiga luckor, bland hvilka en sträcker sig från 1 Joh. 4, 2 till 3 Joh. 3 och således omfattar det ställe, hvarom här är fråga.

7)

Tischendorf yttrar år 1859 om densamma: „Perexigui adhuc usus critici erat“.

8)

Vi meddela här några af variationerna:

Den påfligt sanktionerade versio vulgata har: *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo, pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*.

Codex toletanus: *Quia tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus it aqua et sanguis, et hi tres unum sunt in Christo Jesu. Tres sunt, qui testimonium dicunt in coelo, pater, verbum et spiritus, et hi tres unum sunt*.

Codices ulmenses: *Quia tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et tres unum sunt. Sicut in coelo tres sunt, pater, verbum et spiritus, et tres unum sunt.*

Codex, n:o 4, i Bibliothèque nationale, från nionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant in celo; pater, verbum et spiritus, et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dant in terra, sanguis, aqua et caro*. [Efter orden *Tres sunt qui testimonium dant* har en rad blifvit utskrapad, dock så att man ännu delvis kan läsa hvad som förut har stått der, nämligen orden *Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*; på det genom skrapningen vunna utrymmet och i brädden har det efterföljande inskrifvits med blekare bläck. Anmärkningsvärdt är tillika, att skraparen utbytt ordet *spiritus* (anden) mot ordet *caro* (köttet). Detta besynnerliga utbyte får sin förklaring af en omständighet, som vi längre fram skola påpeka.]

Codex, n:o 8, i Bibliothèque de S:t Geneviève, från nionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant Spiritus aqua et sanguis et tres sunt qui testimonium dant in celo. Pater verbum et Spiritus Sanctus. Et hi tres unum sunt.* [Efter orden *Spiritus aqua et sanguis et* hafva några ord (utan tvifvel *hi tres unum sunt)* blifvit utskrapade, och i stället med mindre bokstäfver inskrifvits *tres sunt qui testimonium dant*, hvarefter man med ett kors hänvisat till sidans nedre brädd, der man insatt orden *in celo* etc.]

Codex, n:o 15, i Bibliothèque de l’Arsenal, från tionde århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant; spiritus aqua et sanguis; et tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dicunt in coelo; pater et filius et spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.*

Codex A ^{3}/2 i Bibliothèque de Rouen, från elfte århundradet: *Tres sunt qui testimonium dant in terra. Spiritus aqua et sanguis. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo. Pater, verbum et spiritus sanctus, et tres unum sunt.* [Äfven här är åtskilligt skrifvet i brädden.]

Codex i Bibliothèque de l’Academie des Sciences i Lyon, från tolfte århundradet: *Tres sunt qui testimonium*

dant in terra, spiritus aqua et sanguis. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo: pater et filius et spiritus sanctus. Et hii tres unum sunt. Vi kunde öka dessa prof med än flera, meddelade af Tischendorf, Patrice Larroque och andra lärde. Men vare det nog sagdt, att de olika läsarterna af 1 Joh. 5, 7 & 8 äro nästan lika många som de latinska handskrifterna.

9)

På grundspråket: Ita connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohærentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus: quomodo dictum est Ego et pater unum sumus, ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem.

10)

Vigilius hade läst hos Augustinus, att Johannes' första bref skulle varit skrifvet „till partherna". Denna besynnerliga uppgift, som återfinnes i Augustinus' afhandling „Evangeliska Frågor", grundar sig på ett missförstånd. Hos den grekiske kyrkofadern Clemens Alexandrinus förekommer nämligen den anmärkning, att ett af Johannes' bref är skrifvet „till jungfrur". Ordet jungfru heter på grekiska *parthenos*. Detta ord torde Augustinus, som sjelf erkänner sin okunnighet i grekiskan, hafva trott betyda *parth.*

11)

På grundspråket: „Johannes evangelista ad Parthos Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra, aqua sanguis et caro, et tres in nobis sunt; et tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, pater verbum et spiritus, et hi tres unum sunt."

12)

Åtminstone enligt ortodoxernas egna berättelser. I allmänhet utmärkte sig arianerna för en fördragsamhet, hvilken förtjenar desto större erkännande, som ortodoxerna gjorde allt för att förspilla sin rätt till densamma.

13)

Det vore då icke enda gången som afrikanska kyrkan gjort sig skyldig till förfalskning. Äfven det besynnerliga skriftstycket „S:t Athanasii symbolum" anses hopgjordt af någon landsman till Vigilius. Symbolet, som ursprungligen är skrifvet på latin, förekommer icke i de äldsta handskrifter, som man eger af Athanasius' verk; ingen kyrkofader före sjette århundradet antyder dess tillvaro; Athanasius' egen moderkyrka, den grekiska, som icke kände symbolet före år 1000, har förnekat dess äkthet, och äfven i den vesterländska började man först i åttonde århundradet att påstå Athanasius vara dess författare.

14)

Äfven denna omarbetning har influtit i en och annan latinsk codex. Deraf låter sig förklara, att en af de handskrifter, som vi citerat i en not sid. 21, har, likasom Vigilius, ordet *köttet* i stället för *anden.*

15)

Han menar dermed den af oss i det föregående omtalade Dublinerhandskriften, som är blott några få år äldre än Erasmus' egen edition.

16)

Se härom „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von D:r H. A. W. Meyer, Göttingen 1855". Meyer påpekar äfven det ojohanneiska i sjelfva diktionen: Johannes sammanställer väl Gud och

ordet, eller fadren och sonen, men aldrig fadren och ordet. Huru sjelfve *tanken* genom inflickningen blifvit fördunklad, derom handlar Bunsen utförligt i företalet till sitt „Bibelverk“.

17)

Tyvärr är detta ej det enda våld på nya testamentets text, hvartill lutherska teologer gjort sig skyldiga. Katolska kyrkan, som tilllåtit sig så mycket i den vägen, har dock ingenting att uppvisa jemförligt med det plumpa bedrägeri, som föröfvats i de af Hutter ombesörjda upplagorna af nya testamentet (Nürnberg 1599 och 1604), i hvilka bräddanmärkningar, tillsatser ur den latinska Vulgata, och af Hutter sjelf fabricerade luthersk-ortodoxa kraftsentenser blifvit instuckna i texten.

18)

Det var först det andra ekumeniska mötet i Konstantinopel år 381, som upptäckte, offentliggjorde och påbjöd, att den helige anden är en person af samma väsen med fadren och sonen, samt fördenskull bör tillbedjas såsom de. Före Athanasii tid var kristna kyrkan i allmänhet obekant med denna dogm, hvilket ej är underligt, då hvarken evangelisternas och apostlarnes skrifter eller den mundtliga traditionen hade något att förkunna härom. Det stora flertalet af kristna föreställde sig ditintills den helige anden såsom en i menniskans inre till helgelse verkande gudomlig kraft, lika opersonlig som Guds kärlek och öfriga egenskaper eller företeelsesätt. Sjelfve den kristne Cicero, såsom kyrkofadern Lactantius blifvit kallad, hade ingen annan uppfattning af den helige anden än just den. I hans arbete „Institutiones divinæ“ – den första kristna dogmatik, som blifvit skrifven i vesterlandet – förekommer icke ens ordet treenighet eller trefaldighet. Han talar der blott om två personer i gudomen. „Fadren och sonen“, säger han på ett ställe, „äro en enda Gud, ty både är en likasom två och två likasom en. Enär den enes förstånd och vilja är i den andre eller snarare en i begge, så kan med rätta den ene Gud kallas den tvåfaldige“. – Deremot fanns det ganska tidigt inom kristna kyrkan enskilda personer, som under bemödandet att förlika kristendomen med sin på platonska filosofemer grundade verldsåskådning personifierade den helige ande och gåfvo honom plats i den kristliga triad, som de efter platonskt mönster uppställde. En bland de förste, som, efter hvad man känner, beträdde denna väg, var Justinus martyr (död 167), förut platonsk filosof. Han tänkte sig den helige ande som ett skapadt, med englarne beslägtadt väsen. Origenes personifierade honom äfven och gaf honom, såsom sista momentet i den gudomliga triaden, en öfver englaverlden upphöjd plats, men var långt ifrån att tänka honom såsom Gud i absolut mening. För sådan erkände han icke heller sonen. „Likasom Guds son och den helige ande äro ojemförligt upphöjda öfver allt annat, äfven öfver andeverldens högsta grader; lika mycket eller ännu mer är fadren upphöjd öfver sonen sjelf“, yttrar i sina kommentarier till Johannes denne den mest bibelkunnige, mest beundrade af alla kyrklige skriftställare. För öfrigt är bland grekiska kyrkofäder Theophilus Antiochenus, bland latinska Tertullianus den förste, som i kristna dogmatiken infört det från den hedniska filosofien lånade ordet treheten eller trefaldigheten (på grekiska: trias; på latin: trinitas). De före nicænska mötet i kristna kyrkan herrskande åsigterna i denna fråga kunna i korthet karakteriseras på följande sätt. De söndra sig i tvenne hufvudgrupper: den monarkianska och den logistiska. Monarkianerna (med undantag af den förut omtalade Noetus och andra så kallade patripassianer) lärde, att Jesus var en menniska såsom alla andra menniskor, men ansågo honom af Gud utkorad till den högste af alla profeter, till grundläggare af ett Gudsrike på jorden och för detta ändamål specifikt besjälad och ledd af den gudomliga visheten. Den helige ande var för dem en Guds verksamhet i menniskan. Logisterna, hvilka – såvidt de indrogo den helige ande i sina spekulationer och personifierade honom – tillika voro ett slags trinitarier, hade alla *det* gemensamt, att de betraktade sonen såsom *underordnad* fadren. Vi hafva redan med Origenes’ egna ord anfört hans tanke derom. En annan logist och trinitarie, Tertullianus, uttalar, på samma gång som han starkt betonar sonens enhet med fadren, att sonen är ett *i tiden uppståndet* skapadt väsen. Han säger till ex. i sin skrift mot Hermogenes: „Derför att Gud alltid har varit Gud, har han dock icke alltid varit fader och domare. Det har funnits en tid, då hvarken synderna eller sonen voro: sonen, som allena gör Gud

till fader; synderna, som allena göra Gud till domare". Läran, att sonen är underordnad fadren, ett lägre

19)

Vi nämna för korthetens skull endast detta symbolum, men bedja läsaren tänka sig vårt omdöme öfver detsamma utsträckt äfven till „Symbolum Nicænum", som likaledes räknas till vår kyrkas symbola.

20)

Såväl det ena som det andra hafva likväl ortodoxerna af dogmatiska skäl ihärdigt förnekat. Och som det inflytande Zoroasterläran haft på judendomen redan längesedan varit af vetenskapen påpekadt, hafva de behagat kalla denna åsigt „antiquerad", ehuru de ej förmått förebringa något slags vederläggning utaf de förnuftsskäl och historiska intyg, på hvilka ifrågavarande åsigt grundar sig. Det är redan i och för sig klart, att ett folk, så emottagligt som judarne under konungadömet för intryck från omgifvande nationer, icke kunde under generationer lefva förströdt bland ett högre stående kulturfolk, utan att i någon mån blifva delaktigt i dess andliga egendom. Hvad judarnes sjelfständiga utveckling intill babyloniska fångenskapen hade åstadkommit var en jordmån passande för omplantering och förädling af Zoroasterlärans grundtankar. Än mer ökades denna emottaglighet genom judiska kultens dåvarande beskaffenhet. En af deras häfdatecknare (Jost, Geschichte des Judenthums) har yttrat: „De bland babyloner och perser lefvande israeliternas religion grundade sig mer på historiska minnen än på en bestämd lära". Bredvid sitt utförliga offerceremoniel egde kulten nämligen en ganska outbildad dogmatik och var ända till Esra i saknad af erkända urkunder. „Jahveh är vår Gud, den mägtigaste af alla gudar", och „Jahveh har med Israel stiftat ett förbund till evig tid" – se der i få ord summan af läran; de fleste af de bortförde torde icke ens haft dessa satser inne (Jemför Jer. 44, 18). Man misstager sig för öfrigt, om man tror, att det kaldeiskt-persiska inflytandet på israeliterna var inskränkt till tiden för deras nödtvungna fångenskap. Antalet af israeliter, som år 536 under Serubabels ledning återvände till Palestina uppgifves (Esra 2, 64, 65) till 42,360 männer med hustrur och barn jemte 7,337 tjenare och tjenarinnor – en ringa hop mot dem, som qvarstannade. Den andra invandringen under Esra och Nehemja, som timade år 459, således 129 år efter Juda rikes förstöring af Nebukadnezar, omfattade, likasom den förra, blott en del af folket. Först vid Esras tid skedde omfattande, ihärdiga och fruktbärande ansträngningar, för att göra den så kallade mosaiska lagen bekant och gällande; ditintills var fältet helt och hållet öppet för persiska inflytandet, hvilket måste verkat desto mägtigare och mer ostördt, som israeliterna ansågo perserna dyrka samme gud som de sjelfve. (2 Krön. 36, 23 framställer Cyrus som Jahvehdyrkare). Ända till omkr. år 330 lefde israeliterna under persiska satraper, och långt in i grekiska tiden voro flera af de förnämsta rabbinerna och skolstiftarne *babyloniska* judar. Hufvudsakligen genom dem fortgick utvecklingen af t. ex. englaläran fullkomligt efter persiskt mönster. (I förbigående må anföras, att paradis, purim, Asmodi äro persiska ord).

Ortodoxerna, som i allmänhet finna det gudomliga endast der hvarest det ej bör sökas, nämligen i det oförnuftiga, förneka beröringen mellan zoroasterläran och judendomen derför att de anse, att religiösa idéer icke hafva någon historisk utvecklingsgång, utan äro „dikterade af den helige ande" och sålunda stå utanför ett förnuftigt kausalitetsförhållande. De hafva icke öga för Gud uti historien; de se intet gudomligt i det menskliga framåtskridandets lag; de tillsluta ögonen för det faktum, om hvilket filosofiens, religionens, hela kulturens häfder bära vittnesbörd, att det gifves en verldsekonomi, i enlighet med hvilken folken af hvarandra mottaga idéer, för att, sammansmältande dem med sin förra idéegendom, på sjelfständigt sätt bearbeta dem till något högre och då åter föryttra dem. Idéen utgår som ungmö ur föräldrahemmet, föres till en främlings hus och förmäles med en älskling, för att alstra nya idéer: den lag, genom hvilken slägtenas kedja bildas, råder äfven här.

Hvad särskildt angår den transscendenta messiasidéen, torde icke heller den hafva utvecklat sig ur sin nationella politiska kärna, utan att zoroasterläran dertill i någon mån medverkat. I persernas religionsurkund

finner man läran om *Mithra*, Ormuzds son, som i tidens fullbordan skall nedkomma till jorden och störta Ahrimans välde; i den äldsta rabbinska och kabbalistiska litteraturen omtalas en engel vid namn *Metatron* såsom varande det första af Gud skapade väsen, en furste öfver alla englar (likasom Mithra är furste öfver Izeds), Satans förnämste bekämpare (likasom Mithra är Ahrimans), mensklighetens förespråkare hos Gud och öfverbringaren af dess böner (likasom Mithra frambär Ormuzdtjenarnes böner), samt slutligen (alldeles som Mithra) regnets och fruktbarhetens gifvare. Denne Metatron säges af de rabbinske kommentatorerna vara åsyftad, der det talas om förlossaren (Gen. 48, 16), ansigtets engel (Es. 63, 9) och förbundets engel (Mal. 3, 1). Innan rabbinernas kommentarier gjorde namnet Metatron bekant, synes det hafva varit ett bland de englanamn, som bevarades inom esseernas slutna sekt och i kabbalisternas mystiska skola. Kabbalisterna begagnade det, likasom andra namn, för sina uträkningar. De funno till ex., att den engel, om hvilken Gud sade: „mitt ו namn är i honom“, var Metatron, ty summan af bokstäfverna i Guds namn Schadai (שדי d. ä. allsmägtig) är lika med summan af bokstäfverna i Metatron (ממתתרון), då förste bokstafven i alfabetet får värdet 1, andre 2 o. s. v. Det i Daniels bok framträdande populära namnet på samme engel är *Mikael*. Rabbinska kommentatorer förklara uttryckligen, att med Metatron menas densamme som Mikael. Men lika ofta låta de veta, att *Metatron är Messias*. Samma embete som englarnes furste och menniskornas förespråkare bekläder äfven han. Metatron, Mikael och Messias äro i den ursprungliga föreställningen ett. Först sednare göres en skilnad mellan Israels skyddsengel och Israels kommande förlossare. Den sednare blir förmer än englarne; han blir, som vi få se, *idealmenniskan*. I Henochs bok äro de bestämdt åtskilda. Deremot möjligen ännu icke i Daniels; ty den obekante, hvilken vid domen kommer i himmelens sky, „såsom en menniskas son“, och åt hvilken våld, ära och rike gifves, är troligen densamme som den sedermera omtalade „store fursten Mikael, som förestår Israels folk“, och genom hvilken „Guds heliga folk skall fritt varda“, för att derefter erhålla „riket, magten och väldet“ bland nationerna. Att den obekante liknar „en menniskas son“ har säkerligen ej den mening, hvari detta uttryck sedermera blef taget; äfven engelen Gabriel kallas i samma bok „en man“, och engelen, som tyder Daniels fjerde syn, är „lik en menniska“. Dessa beteckningar torde blott afse att skilja Mikael-Messias och begge de andre omtalade englarne från de öfriga kring Jahvehs tron varande englaväsendena kerubim och serafim, som icke likna menniskor, samt från ofanim, som, egentligen betydande hjulen bakom Jahvehs kerubspann, redan vid denna tid voro personifierade och ansedda för en särskild englaklass. Föreställningen, att Mikael är Messias, blef väl snart utplånad ur medvetandet; men hade emellertid underlättat den rent politiska messiasidéens utveckling till dess sednare transscendenta gestalt. Dertill bidrog äfven sjelfva Daniels bok, som lätt underkastade sig en annan tydning, och hvars uttryck „lik en menniskas son“ då togs som bevis för den sats att Messias, om hvilken det brukas, är „Adam Kadmon“ eller idealmenniskan.

21)

I sitt arbete „Die Philonische Philosophie“ yttrar d:r M. Wolff om den helleniska bildningens inflytande på judarne: „Såsom de alltid ganska hastigt låtit fatta sig af en mägtig andeströmning, så se vi det äfven här. Redan tidigt visa sig spår hos dem af det omgestaltade idélifvet: först, om än svagt, i den så kallade septuaginta [„de sjuttio uttolkares“ grekiska öfversättning af gamla testamentet], tydligare i de till vår tid bevarade fragmenterna af filosofen Aristobulus, hos hvilken vi äfven finna det för alexandrinerna egendomliga allegoriska förklaringssättet af den heliga skrift redan temligen utbildadt. Vidare skåda vi denna omgestaltning i Aristeas’ bok, i dramatikern Ezekiels dikter, i sibyllinerna och många andra litterära alster af de alexandrinske judarne, men framför allt i Vishetens bok. I den se vi icke blott *enskilda* platonska och pythagoreiska lärosatser sammansmälta med bibliska språk; utan äfven det hela ger sig tillkänna som en äkta produkt af den alexandrinske [helleniserade judiska] anden“. – Förnämsta uppenbarelsen af denne ande är den bekante filosofen Philo, hvars system den här citerade författaren nyligen framställt och belyst.

I sjelfva verket var det grekiska inflytandet på judendomen äfven i moderlandet Palestina så starkt, att det

en tid hotade den med fullständig undergång. I dess eget sköte uppstod ett parti, som medvetet arbetade på de nationella egendomligheternas utrotande och judendomens uppgående i hellenismen. Och sedan dessa bemödanden strandat mot en lycklig resning till nationalitetens bevarande, se vi dock äfven sådane män, hvilka innerligast fasthängde vid fädernas tro och bruk, genomträngda af grekiska idéer, och mången ibland dem förstod blott på grekiska språket läsa sitt folks heliga skrifter. Om de, som af dogmatiska skäl förneka det persiska inflytandet på israeliterna, vore tillgängliga för ett på historiska fakta grundadt förnuftigt resonnemang, så kunde man visa dem, att om den helleniska bildningen djupt inträngde uti och omgestaltade det judiska tankelifvet, så måste den persiska kulturen utöfvat en icke mindre verkan på detsamma, helst dess motståndskraft emot den förra var ojemförligt större än mot den sednare. Under den babylonisk-persiska perioden var först hela nationen, derefter en betydlig del af densamma, *förspridd* bland ett orientaliskt folk, hvars gudsdyrkan, ja hela tillvarelsesätt egde, vida mer än de polyteistiske vesterländske hellenernas, något befryndadt med judarnes eget. Mot hellenerna åter stodo de, uti lokal mening, i en temligen samlad massa och egde nu – hvad de icke egt under fångenskapen – ett nationalitetsmedvetande, bygdt ej blott på den gemensamma härkomstens, utan än mer på den gemensamma och för dem egendomliga religionens grund samt till följe deraf utomordentligt starkt och frånstötande mot främlingar. Det var nämligen först efter exilen, som den egentliga judendomen bildade sig genom alla främmande elementers stränga afskiljande (så t. ex. upplöstes alla mellan judar och utländska qvinnor ingångna äktenskap, och en lag mot sådane blef inregistrerad i de s. k. mosaiska urkunderna), genom ett högtidligt besvuret samhällsfördrag, genom samlande af de skrifter, som nu utgöra gamla testamentet, och deras upphöjande till auktoritet för tron, genom synagogors inrättande, de heliga skrifternas afskrifning och spridning och andra medel för en allmän nationel folkuppfostran.

22)

Denna tanke ligger till grund för emanations-läran, hvilken spelat en så stor roll hos nyplatonikerna, gnostikerna och äfven i den kristna teologien.

23)

Enär de ord, som Paulus här citerar, icke finnas i gamla testamentet, är det sannolikt, att han anför en rabbinsk kommentarie till Gen. 2, 7.

24)

Efter att i många århundraden hafva varit ansedd förlorad, återupptäcktes Henochs bok i Abyssinien år 1773 af den berömde resanden J. Bruce, som hemförde två handskrifter af densamma. Sedermera hafva flera handskrifter, alla på etiopiska språket, blifvit funna i samma aflägsna land. Upptäckten blef ingalunda helsad välkommen af kyrkans män, och handskrifterna, i stället för att öfversättas och offentliggöras, fingo hvila i biblioteken ända till år 1821, då ändtligen prof. Laurence i Oxford, trots afrådande vinkar, utgaf en engelsk öfversättning af verket. Denna öfversättning, som enligt Dillmans uppgift hvimlar af grofva missförstånd, blef i sin ordning öfversatt på tyska 1833–1838. De tyske ortodoxerna med *J. Chr. K. Hoffmann* i spetsen hafva i kyrkligt intresse antagit, att boken är författad efter Jesu tid. Det oriktiga i detta påstående har med genomgående grundlighet bevisats af ofvannämnde *Dillmann* (teologie professor i Tübingen och en af nutidens förnämsta orientalister), som år 1853 utgaf sin öfversättning och förklaring af densamma.

25)

Tertullianus antager, att eftersom Henochs bok blifvit utaf en af de heliga skriftställarne åberopad som källa, måste den antingen vara äkta, det vill säga skrifven eller dikterad af Henoch, eller åtminstone innehålla en

ända från Henochs tid bevarad sannfärdig tradition. Ortodoxerna, som drifva läran om bokstafsinspirationen, vore skyldiga att göra samma antagande; men här, såsom öfverallt, der det är fråga om obehagliga konseqvenser af deras dogmer, rädda de sig med att kasta logiken öfverbord.

26)

Boken talar i erkefaderns Henochs namn, som enligt Gen. 6 lefde före syndafloden och till följd af sitt fromma lefverne blef af Gud borttagen.

27)

Bokens första del utgör en berättelse om de i Gen. 6, 1 antydda englarnes fall; deras umgänge med jordens döttrar; de i umgänget aflade resarne och den förödelse, som de anställde bland menniskorna; den genom englarne åstadkomna utbredningen af konster och kunskaper; förderfvet, som deraf uppkom; Henochs sändning till jorden att förkunna englarne deras dom; straffets verkställande på dem; resarnes öde och slutligen syndafloden. Samma del skildrar färder, som Henoch företagit på jorden och i himmelens lägre sferer, hvarunder englar förklara allt hvad han skådar. Andra delen redogör för Henochs resor i den högsta himmelen, der den preexisterande Messias' herrlighet för honom uppenbaras.

Tredje delen, kallad „de himmelska ljusens omlopp" är ett originelt försök till biblisk astronomi.

Fjerde delen innehåller Henochs som yngling upplefda drömsyner i hvilka judafolkets historia går i allegoriska bilder förbi hans öga.

Femte delen består af varnings- och förmaningstal.

28)

Författaren har här synbarligen tagit skildringen i Daniel (7, 9, 10, 12) till mönster.

29)

Ett grekiskt ord, som motsvarar det hebreiska *scheol*. Begge dessa ord äro i vår svenska bibel oriktigt öfversatta med *helvete*. De betyda det för *alla* döda gemensamma skuggriket, der de förblifva intill domen, då de rättfärdige ingå i himmelriket, de orättfärdige störtas i *Gehenna*.

30)

Öfversättning af *Abaddon* (Job 28, 22, Psalm 88, 12, Uppenb. 9, 11) och *Apoleia*.

31)

Se noten under sid. 42.

32)

Att i uttryck af ganska materialistiskt slag kläda sina föreställningar om himmelriket var bland judarne vanligt. De fleste tänkte sig utan tvifvel det eviga lifvet endast som en förbättrad upplaga af det sinnliga. Men äfven de, som höjt sig till en andligare uppfattning, försmådde ej att hemta sina bilder ur den populära åskådningen. Jemför Jesu ord: „Många skola sitta till bords med Abraham, Isak och Jakob uti himmelriket", (Math. 8, 11), hvilka ord kunna tjena som parallelställe till ofvanstående.

33)

Hvarken Henochs-bokens författare eller någon annan judisk skriftställare före Jesu tid har ur orden: „Jungfrun skall blifva hafvande och föda en son“ (Es. 7, 14) dragit den slutsats, att Messias skulle födas utan mans tillhjelp. Den rabbinska utläggningskonsten var väl i hög grad godtycklig och fantastisk, men tillät sig likväl icke inlägga en sådan mening i dessa ord, helst en efterföljande vers i samma kapitel berättar, att samma jungfru verkligen med mans tillhjelp födde en son. Det hebreiska ord (עלמה), som blifvit öfversatt med jungfru, betyder för öfrigt en ung qvinna, vare sig att hon är mö eller icke. I höga visan (kap. 6, 8) nyttjas ordet om qvinnor i Salomos seralj. För att utmärka en verklig mö, begagnar gamla testamentet antingen ordet בחולה eller omskrifningar; se t. ex. Gen. 24, 16; Num. 31, 18 & 35; Dom. 11, 39; 21, 11, 12. Föreställningen om ett bastardväsen, afladt af Gud och född af en qvinna, är öfverhufvud icke judisk. Den är upphemtad ur romersk-grekiska polyteismens aldra djupaste dy och skulle för de efter-exiliske judarne varit en styggelse. Att den, ehuru inkommen i nya testamentet, sannolikt icke hör dit, skola vi längre fram visa.

Vi hafva nämnt Es. 7. Detta kapitel kan tjena som ett profstycke på den bristfällighet och otillförlitlighet, hvaraf vår svenska kyrkliga bibelöfversättning lider. Märkligt nog är denna otillförlitlighet störst, der man vore berättigad att vänta största möjliga trohet och noggrannhet, nämligen i fråga om de s. k. profetiska ställena: och det kan gälla som ett bidrag till våra ortodoxers karakteristik, att på samma gång de förklara dessa profetiska ställen för högst vigtiga bevis på kristendomens sanning, de likväl icke tveka att åberopa och begagna den erkändt oriktiga öfversättning, som kyrkobibeln gifver af desamma. Hör man dem icke ännu beständigt åberopa som det första messianska löftet orden, att qvinnans säd skall *söndertrampa* ormens hufvud, hvilket uttryck dock icke förekommer i bibeln? Ty i Gen. 3, 14 står, att menniskan skall *hugga* efter ormens hufvud och han *hugga* efter menniskans häl. (Den i romersk-katolska kyrkan brukade latinska öfversättningen har förfalskat samma ställe derhän, att det är *qvinnan*, och icke qvinnans säd, som der „söndertrampar“ ormhufvudet. [„*Ipsa* conteret caput tuum,“ Versio Vulg.], detta naturligtvis för att få stället att hänsyfta på jungfru Maria.)

Hvad beträffar Es. 7, 14, läser man i vår svenska bibel: „*En jungfru* är hafvandes“ etc., ehuru i grundtexten står „*Jungfrun* [העלמה] skall varda hafvande etc. Oriktigheten har för konseqvensens skull blifvit vidhållen äfven i Math. 1, 23, ehuru der står i grundtexten ἡ παρθενος.

34)

Bland alstren af den sednare judisk-kabbalistiska litteraturen, hvars egendomlighet ligger i dess benägenhet att upplösa alla fasta former samt låta begrepp och gestalter sammanflöda, finnes visserligen en skrift, Tikkune Sohar (bihang till det kabbalistiska källverket Sohar), der det på ett ställe (kap. 22) heter, att Messias är ett väsen med gudomligheten; men uttrycket får ej förstås i strängaste bemärkelse, ty kort förut (kap. 19) förklarar samma skrift Messias för en skapad varelse.

35)

Ortodoxernas vanliga invändning, att denna och liknande betraktelser i nya testamentet afse Kristi menskliga, ej hans gudomliga natur, som dock enligt kyrkomötenas lära skall vara med den förra oupplösligt förenad, är endast en jemmerlig undflykt, förnärmande mot det klara bibelordet och hemtad ur dogmatiska förutsättningar, hvilka, oförnuftiga i sig sjelfva, ej ega ringaste stöd i den heliga skrift. Vill man vid bibelns studium icke frigöra sig från dessa förutsättningar, så kommer man aldrig till skriftens läror, utan sitter fast, der man satt förut, i Athanasius’ och konsorters motsägande formler.

36)

De efter-exiliske judarne föreställde sig, efter persisk förebild, englarne, såväl de gode som de onde, indelade i hierarkiskt ordnade härskaror. Daniels bok omtalar erkeenglar och englar. Henochs bok har redan

flera klasser; den nämner uttryckligen serafim, kerubim, ofanim, välden (αρχαι eller εξουσιαι) och herradömen (χυριοτητες). Läran om den himmelska hierarkien och hennes motbild, den demoniska, utbildades vidare genom de judiska kabbalisterna: de olika klassernas antal, namn och rangordning bestämdes på det noggrannaste [de judiske kabbalisterna räknade tio englaordningar; de kristne tre hierarkier, hvardera bestående af tre ordningar]. Ordningar, som förekomma i nya testamentet, äro troner (ϑρονοι), herradömen (χυριοτητες), välden (αρχαι), magter (εξουσιαι), och krafter (δυναμεις), jemför Col. 1, 16; Eph. 1, 21. I det ofvan stående citatet menas den demoniska hierarkien, hvilken såsom Kristi rikes fiende skall tillintetgöras.

37)

Af denna skilnad vet lutherska dogmatiken ingenting. Öfverhufvud befinner sig kyrkans lära om „de yttersta tingen“ i största förvirring. Luther synes af rent praktiskt intresse – för att slippa det ofog, som i katolska kyrkan bedrifves med själamessor och afgifter för de i skärselden varande själarnes bästa – förkastat läran om ett mellantillstånd, ehuru ett sådant på det bestämdaste läres i bibeln. Deremot är läran om helvetet fullkomligt främmande för gamla testamentet, ehuru de ortodoxe öfversättarne lyckats ditsmuggla detta ord, genom att dermed öfversätta ordet *scheol*, der det nämligen så passat sig. På sådane ställen som t. ex. det der Jakob säger, att han varder med sorg nederfarande i *scheol* till sin son, har det ej gått an; der ha de fördenskull skrifvit *grafven*.

38)

Se näst föregående not.

39)

Äfven om denna skilnad är vår kyrkolära fullkomligt okunnig, emedan den underlåtit taga notis om den föreställningskrets, inom hvilken nya testamentet uppstått. Hon kan derför endast genom godtycklig bibeltolkning och hvarjehanda besynnerliga suppositioner reda sig ur den motsägelse, i hvilken hon råkat, att de onda andarne både äro bundne i helvetet samt lösdrifvare och orostiftare på jorden.

40)

Sohar yttrar: „När Gud vill låta frälsning komma menskligheten till del, slår han en rättfärdig, och för hans skull blifva de andra hjelpta.“

41)

Jemför Mark. 8, der Petrus gensäger Jesus, när denne vill undervisa lärjungarne, att „menniskans son skall mycket lida och förkastas af de äldste och öfverstepresterna och skriftlärda, samt dräpas och efter tre dagar uppstå igen“.

42)

Buddha, som i sjette århundradet före Kristus uppträdde uti Indien såsom religionsstiftare, förnekades af brahmanerna bland andra skäl äfven derför att den fjerde verldsåldern ännu icke vore tilländalupen. Grekiske skalden Hesiodus (900 år före Kristus) beskrifver i sitt skaldeverk „Arbeten och Dagar“, vers. 110–201, de olika verldsåldrarne, dem han till betecknande af en fortgående försämring benämner guldets, silfrets, kopparens och jernets. Sjelf anser han sig lefva i den bistra jernåldern, i hvilken menniskornas ondska tvungit de himmelska väsen, som längst qvarstannade på jorden, gudinnorna Blygsel och Rättvisa, att öfvergifva henne och återvända till Olympen. Jernåldern har börjat endast tvenne århundraden före skalden. Han kastar längtande blickar tillbaka till den herrliga herostiden, hvilken, såsom en kortare epok

för sig, utgör ett lysande afbrott både mot den närmast föregående och den efterföljande verldsåldern. Hjeltarne som stredo utanför Trojas murar, voro enligt Hesiodus, de siste af heroernas ädla och rättvisa slägte. Men att ett sådant kunnat uppkomma mellan så ondskefulla tider som kopparens och jernets berättigar honom till den förhoppning, att äfven jernålderns menniskor skola gifva plats för bättre och rättfärdigare.

Hos de trenne stora romerska skalder, som tillhörde generationen närmast före Jesus – hos Virgilius (död år 19 f. K.), Horatius (död år 8 f. K.) och Ovidius (död år 16 e. K.) – återfinna vi samma föreställning om verldsåldrarne. Den sistnämnde beskrifver i sin dikt „Förvandlingarne“, vers. 89–162, efter Hesiodus' förebild guld-, silfver-, koppar- och jernåldrarna Men vi finna tillika hos dessa skalder ett uttryck af deras samtids allmänna föreställning, att jernåldern nalkas sitt slut; att dess ända skall betecknas af en omhvälfning, i hvilken måhända äfven romerska magten går under, samt att derefter den femte verldsåldern skall återföra guldålderns frid och lycka. Horatius (Epodernas bok, XVI) och än mer Virgilius (IV:de eklogen) skildra denna kommande tid i färger och bilder, hvilka ega förvånande likhet med de messianskt uttydda ställena Es. 11, 6–8 och 41, 19. Också har man förmodat, att denna likhet ej är en tillfällighet. Virgilius åberopar nämligen den cumanska sibyllan:

„Ultima cumæi venit jam carminis ætas“;

men nu är bekant, att de helleniserade judarne i Alexandrien redan i andra århundradet före Kristus samlade och i judisk ande omarbetade de grekiska oraklerna, sammansmältande dem med sina egna nationella profetior. I de ännu förhanden varande „Oracula Sibyllina“ förekomma verser (III, 784–794), hvilka ögonskenligen äro bildade efter de ofvannämnda ställena hos Esaias. Virgilii källa torde hafva varit en handskrift af den judaiserande sibyllan. De ursprungliga sibyllinska böckerna kan han icke hafva sett, ty dessa, som för öfrigt hemlighöllos, gingo förlorade vid jupiterstemplets på Kapitolium brand år 89 före Kristus.

Det ifrågavarande skaldestycket af Virgilius betraktades länge inom kristna kyrkan som en gud-ingifven profetia om frälsarens födelse och messianska tidsåldern. Äfven Sibyllan sedan hon tidigt genom kristna, liksom förut genom judiska, bearbetare blifvit förfalskad – åtnjöt länge stort anseende i kyrkan. „Sibylla ljuger icke“ (Sibylla non mendax) förmenar en af kyrkofäderna. I en gammal psalm om yttersta domen åberopas hon vid sidan af David:

„Dies iræ, dies illa
Solvet sæclum in favilla
Teste David cum Sibylla“.

Horatius kom väl aldrig till samma profetiska anseende bland de kristne som Virgilius och Sibylla; men det kunde dock icke undgå uppmärksamheten, att han i sin ofvan påpekade sång „Till romerska folket“ hade förutsagt Roms fall:

„*Ferisque rursus occupabitur solum.*
Barbarus heu cineres insistet victor, et Urbem
Eques sonante verberabit ungula“,

en profetia, hvilken likasom de hebreiska siarnes öfver Babylon, Tyrus, Jerusalem o. s. v., gick i ordagrann uppfyllelse. (De som profetera förgängelse öfver det förgängliga få alltid rätt förr eller sednare). Hans profetia sammanställdes emellertid med antydningarne i Johannes' uppenbarelse på romerska väldets undergång.

Var nu, såsom vi sett, tron på en ny verldsålders nära förestående ankomst spridd vid Jesu tid ej blott i

österlandet, utan ock bland hellener och romare; så saknades ej heller hos desse sednare ett dunkelt rykte, att jordkretsens spira, fallande ur Romas hand, skall upptagas af en judisk herrskare. Tacitus (Hist. V, 13) känner denna sägen och dess källa. „De fleste“, säger han om judarne, „voro öfvertygade, att i deras gamla prestskrifter är sagdt, att österlandet vid den tiden skall resa sig, och männer, som utgått ur Judeen, rycka till sig verldsherraväldet“.

43)

Läran om Messias’ tusenåriga rike öfvergick från judarne till de kristne, hufvudsakligen genom Johannes’ uppenbarelse. Ehuru aldrig upphöjd till kyrklig dogm har denna lära genom sitt samband med läran om yttersta domen haft stor inflytelse på menskligheten och djupt ingripit uti dess fantasi- och känslolif. Att apostlarne redan i sin lifstid väntade Kristi andra tillkommelse – hans uppenbarelse „i himmelens sky“ – derom vittna flera ställen i nya testamentet (1 Kor. 15, 51–53; Hebr. 10, 37; Jak. 5, 7–9; 1 Petr. 4, 7, 17; 2 Petr. 3 m. fl.) Att döma af Math. 16, 28 och Marc. 13, 30 grundade sig denna tro på Jesu egna utsagor; han hade, enligt dessa ställen, uttryckligen förklarat, att några, som tillhörde hans samtid, icke skola smaka döden, innan de sett menniskans son kommande i sitt rike. Den längst lefvande af Jesu lärjungar var hans skötevän Johannes; han blef således ock den siste, vid hvilken hoppet om löftets uppfyllelse kunde fästa sig, och den kraft, hvarmed han bar sin höga ålderdom, syntes för det yngre slägtet som en bekräftelse på deras hopp. Äfven Johannes dog, men tron på de yttersta dagarnes närhet fortlefde, snart icke mer som en glad förhoppning, utan som en dyster förlamande dödskänsla, genom många århundraden. Att i andra seklet Justinus Martyr („Till juden Tryphon“) och Irenæus („Mot Kätterierna“), samt i fjerde Lactantius (Institut. div. kap. 25) tala om domen såsom i deras dagar förestående, utgör endast enstaka exempel. I medeltiden, hos alla generationer, inom alla kristna folk, ända till trettonde århundradet fortlefver tanken, att verlden går en snart stundande förstörelse till mötes. Och emedan Johannes’ uppenbarelse sätter denna katastrof i närmaste förbindelse med Roms undergång, så fortfor den gamla verldsstaden, sedan dess magt längesedan var bruten, att vara medelpunkten för folkens uppmärksamhet. Då göterna under Alarik stormade dess murar, och underrättelsen kringflög, att de herrligaste af dess hedna-tempel och storhets minnesvårdar sammanstörtat i lågorna, grepos folken djupare än någonsin af denna dödskänsla. Detsamma blef förhållandet, då Totilas’ skaror tågade mot Rom. Barbarernas och tidens våldsverkan ödelade mer och mer af dess cæsariska pragt; men ännu reste sig Colisæums murar öfver förödelsen, och i detta jettemonument sågo folken slutligen Rom sjelf, forntidens Rom, i motsats till det nya, hvars kyrkor, kloster och kojor uppvexte bland ruinerna. Derför blef det en sägen, att när Colisæum faller, faller Rom, och med Rom verlden. Tionde århundradet tillbragtes, isynnerhet uti Italien, under allmänna dödsberedelser. Det byggdes icke mer på någon kyrka; hus och gårdar fingo förfalla; testamenten upprättades sällan, om ej till förmån för kyrkan – man befann sig ju åter i slutet på en tusenårig verldsperiod, och Augustinus hade ju förklarat, att uppenbarelsens tusen år vore att räkna från Jesu födelse!

Äfven efter trettonde århundradet fortfor Johannes’ uppenbarelse att vara den urkund, i hvilken grubblare och mystici läste den kommande delen af verldshistorien. Hvarje århundrade har haft sina domprofeter. Den bekantaste i nittonde seklet är *Jung-Stilling*, densamme hvars „Förklaring öfver Johannes’ uppenbarelse“ förvred hufvudet på *Gustaf IV Adolf. Jung-Stilling* såg i *Napoleon I* den profeterade Antikrist. Men än ryktbarare är det adertonde århundradets förnämste apokalyptiker, den fromme prelaten *Bengel*, som hade uträknat, att Antikrist skulle rasa mellan åren 1832–1836, och Kristus återkomma den 18 Juni 1836, för att grundlägga tusenåriga riket. Till föga ära för vår tid funnos tusentals menniskor, som med dödsängslan sågo året 1836 inbryta. 1835 års komet och de föregående årens koleraepidemi voro naturligtvis i deras ögon förebud om hvad komma skulle.

Om man ej af erfarenheten kände, huru segt oförnuftet är, skulle man våga hoppas, att svärmeriet nu vore nödgadt att se sig om efter en annan urkund; ty Johannes’ uppenbarelse är icke längre en olöst gåta. Boken,

som är författad år 68 under kejsar Galba, inskränker – hvad redan kyrkofäderna visste – sin synkrets till tiden, i hvilken dess författare skref, och den derpå aldranärmast följande framtiden. Det mystiska talet 666, med hvilket Bengel och andra apokalyptiker bråkat så mycket och som i sjelfva verket är nyckeln till det hela, har erhållit sin fullt tillfredsställande ovederläggliga förklaring. Då å ena sidan Johannes sjelf uttryckligen säger (kap. 13, 18), att talet 666 är „en menniskas tal", samt man å andra sidan känner de judisk-kabbalistiska bibeltolkarnes bruk att af ett namns bokstäfver uträkna dess talvärde; så borde den förmodan legat nära till hands, att Johannes här syftar på en bestämd persons namn. Skildringen i sin helhet visar tillika, att den ifrågavarande personen måste varit en representant af det romerska väldet och en som förföljt de kristne. Redan kyrkofadern Irenæus var på väg att finna den rätta tydningen. Han gissade riktigt, att gåtans tydning låg i den kabbalistiska bokstafsuträkningen, hvilken (såsom man finner t. ex. af Barnabas' bref) var bekant och öfvad bland de judekristne; och han trodde sig hafva funnit rätta lösningen i grekiska ordet Λατεινος (latinus, romare), ty när talvärdena af detta ords bokstäfver hopläggas, erhåller man summan 666. Detta var det enda försöket till en förnuftig tydning allt intill våra dagar. Hvad Irenæus förbisåg, var att Johannes synbarligen icke syftar på något så allmänt som ett helt folk, utan på en enskild, bestämd personlighet. Flera af vår tids forskare hafva nu samtidigt kommit på den rätta förklaringen. Kabbalisterna begagnade vid sina uträkningar inga andra bokstäfver än de hebreiska, som de ansågo vara uppfunna af Gud sjelf, samt i hvilkas form och inbördes ordning de sågo symboler af de högsta gudomliga hemligheter. Använder man nu det hebreiska alfabetet på föreliggande fall, efter det schema, att א betyder 1, ב 2, ג 3, ד 4 ... י 10, כ 20, ל 30 ... ק 100, ר 200 ... o. s. v.; så finner man, att talet 666 erhålles, då man hoplägger talvärdena af bokstäfverna i orden נרוןקסר, som betyda *Nero Cæsar.*

Enär 6:an enligt kabbalan är det ondas signatur, så har Johannes med talet 666 ej blott velat gifva en namnchiffer, utan tillika hänvisat på ett mystiskt, predestineradt samband mellan den onda principen och fursten, som försynen bestämde att bära ett namn med detta fatala bokstafsvärde. Just för att kunna framvisa ett sådant till och med i sjelfva namnen antydt, förutbestämdt och djuptliggande samband mellan skilda väsen och begrepp, begagnade kabbalisterna denna uträkningsmetod. Så t. ex. ansågo de bevisadt, att ormen, som Moses uppreste i öknen, är en förebild af Messias, emedan de hebreiska orden נחש (orm) och משיח (Messias) hafva samma bokstafsvärde.

Härmed är förklaringen gifven på Johannes' ord (kap. 13, 18): „Här är visheten: dender har förstånd, han uträkne vilddjurets tal, ty det är en menniskas tal, och dess tal är sexhundrasextiosex".

Märkligt – och bestyrkande riktigheten af denna tydning – är att en gammal läsart har 616 i stället för 666. Denna läsart härrör från en latinsk afskrifvare, som i stället för att läsa *Neron*, såsom grekerna och judarne, läste, på latinska sättet, *Nero*. Den sålunda utelemnade slutbokstafven n (נ) motsvarar just det tal 50, med hvilket 616 är mindre än 666.

Af romerske historieskrifvare känner man, att under och efter Galbas regering gick ett allmänt rykte, att Nero ej var död. Folket trodde länge fullt och fast, att han plötsligt åter skulle visa sig, kommande med en stor krigshär från österlandet. Detta rykte, som genom minnet af tyrannens grymma förföljelser gjorde djupt intryck på de kristne, afspeglar sig äfven i Johannes' uppenbarelse, enligt hvilken han skall återkomma, ånyo bemägtiga sig verldsväldet, anställa nya förföljelser, men slutligen besegras af den sig uppenbarande Messias.

Vi hafva utförligare behandlat denna specialsak, i ändamål att visa, att äfven här röjes det innerliga samband som råder mellan judiska litteraturen och nya testamentet – att äfven här den rätta förklaringen af ett mörkt ställe i det sednare icke kunnat erhållas utan genom den förra.

44)

Vi återgifva dem efter biskop Thomanders öfversättning (andra upplagan 1860), dock med stadig och, som vi funnit, väl behöflig hänsyn till den grekiska grundtexten, sådan den förefinnes i Tischendorfs sednaste upplaga af Novum Testamentum Græce (editio septima 1859), samt de upplysningar Tischendorf lemnat om den af honom nyligen upptäckta Codex Sinaiticus (Notitia codicis sinaitici 1860).

45)

Jesus syftar på psalm. 82, 6: „Jag hafver sagt: J ären gudar och allesammans den högstes barn“.

46)

Και ὁμολογουμενως μεγα ἐστιν το της ἐυσεβειας μυστηριον, ὁς εφανερωθη ἐν σαρχι o. s. v. Se Tischendorf Novum Testamentum Græce. Editio septima 1859.

47)

Hos Tischendorf: ὡν οἱ πατερες, και ἐξ ὡν ὁ Χριστος το κατα σαρχα. ὁ ὡν επι παντων θεος εὐλογητος εἰς τους αἰωνσς, αμην.

48)

Så yttrar d:r J. E. Huther i sin „Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes“ (1855) om detta ställe: Att ordet „denne“ har afseende på Gud, derför talar uttrycket ὁ ἀλητινος θεος (den verklige Gud); ty å ena sidan är det naturligare att härunder förstå samma subjekt, som redan förut blifvit kallad ὁ ἀλητινος (den verklige), och å andra sidan äro fadren och sonen, Gud och Jesus Kristus hela brefvet igenom så bestämdt åtskilda, att det vore besynnerligt, om vid slutet af detsamma, sedan straxt förut de begge subjekterna ånyo blifva åtskilda, Kristus utan vidare skulle betecknas såsom ὁ ἀλητινος θεος, helst denna beteckning i de johanneiska skrifterna aldrig tillägges sonen. Dertill kommer, att sedan Johannes framhållit, att den kristnes egendomliga lefnadsbestämniug, hvaraf han i Guds son blir delaktig, består uti εἰναι ἐν τω αλητινω (att vara i den verklige); så kunde ifrågavarande sats först då erhålla sin rätta betydelse, när det deruti blifvit sagdt, hvem denne ἀλητινος är, nämligen ὁ ἀλητινος θεος και ζωη αἰωνιος (den verklige Gud och evigt lif).

49)

Hvad angår svedenborgska dogmatikens lära i denna fråga, anföre vi ur „Cateches för den Nya Christna Församlingen, kallad Nya Jerusalems församling, af C. U. Beurling“, sid. 32, följande: „Herren Jesus Christus är således sjelf Fader, sjelf Son, sjelf Helig Ande, i sin enda o-delbara gudomliga person ... Det finnes således icke mer än En Gud i En person, som är Herren Gud Frälsaren Jesus Christus, som är himmelens och jordens ende sanne Herre och Gud“.

50)

Då vi här tala om trons analogi, torde vi till missförstånds undvikande böra anmärka, att vi godkänna den ur detta begrepp härflytande utläggningsregeln endast på grund af den erfarenhet, som gjorts under ett förutsättningslöst studium af nya testamentet, att nämligen samtliga dess skrifter förkunna väsendtligen en och samma, ehuru mer eller mindre djupt och spekulativt återgifna, lära om Messias. Deremot är dogmen om bokstafsinspirationen, på hvilken ortodoxerna grunda trons analogi, och i kraft af hvilken de utsträcka ifrågavarande utläggningsregel till hela samlingen af gamla och nya testamentets urkunder, lika oförnuftig som obiblisk. Det låter rättfärdiga sig att som ett helt betrakta och derför till inbördes belysning af hvarandra bruka nya testamentets skrifter, emedan de uppstått i ungefär samma tid, inom samma nationella idékrets, ur samma historiska orsak och samma andliga drifkraft, samt afhandla samma ämne, nämligen Jesu

personlighet och verk, samt direkte eller indirekte äro ingifna af hans egna läror. Men att utsträcka detta bruk till hela bibeln, hvars gammaltestamentliga del ensam för sig företer en lång, i olika skeden framträdande utvecklingsserie af det israelitiska andelifvet och är skild från nya testamentets genom en betydlig lucka, som blott kan fyllas ur den rabbinska litteraturen, är en orimlighet och ett våld på den heliga skrift. Äfven i ett annat hänseende lärer oss bibeln sjelf, att den ej vill veta af ortodoxernas bokstafsinspiration. Lika visst nämligen som nya testamentets andliga innehåll – dess lära om Kristus och frälsningen genom honom – är väsendtligen ett och samma; lika obestridligt är, att der, likasom i det gamla, förekomma flera oriktigheter och motsägelser i afseende på kronologiska och historiska data och dylika yttre saker. Att förneka detta är hvarken mer eller mindre än fräckt förnekande af sanningen, något hvartill de, som vilja vara Jesu efterföljare, ej böra göra sig skyldiga.

51)

Ehuru vi på grund af temligen vidsträckt erfarenhet afstått från att hoppas, det kyrkolärans försvarare, vid sina bemödanden att på nya testamentet grunda sin lära om Kristi gudom, skulle inlåta sig på en lugn och opartisk granskning af det material, som de för detta ändamål af gammalt brukat använda; så har dock en artikel, som för någon tid sedan stod att läsa i herr biskop G. D. Björcks „Bibliskt-Lutherskt Veckoblad för folket“ (n:o 47, den 23 Nov. 1861), uppfyllt oss med en viss förvåning öfver det sätt, hvarpå äfven samvetsgranna och aktningsvärda ortodoxer kunna gå tillväga, när det gäller att skydda en älsklingsdogm. Så åberopar denna artikel de falska läsarterna Rom. 9, 5 och 1 Tim. 3, 16, likasom om någon textkritik aldrig hade funnits, samt 1 Joh. 5, 20, der likväl äfven strängt kyrkliga kommentatorer erkänna, att ordet ὁυτος icke har afseende på Jesus Kristus. 2 Petr. 1, 3 citeras oriktigt, såsom om der talades om Jesu *gudoms* kraft, medan der talas om hans *gudomliga* (της θειας) kraft, hvilket ord ej bör kunna missförstås och användas för en sådan bevisning, då detsamma omedelbart i nästa vers (1, 4) begagnas om de troende i allmänhet (ἱνα γενηστε θειας κοινωνοι φυσεως). I 2 Tim. 2, 19 läser artikelförfattaren, att bön och åkallan bör ställas till Kristus, ehuru ej ett ord eller ens en hänsyftning der förekommer på något sådant. Origenes och de äldste kristne voro af annan mening beträffande sonens tillbedjan, ty de visste skilja mellan att rikta sina böner till sonen och att efter sonens föredöme och uppmaning bedja till fadren i Jesu namn. Det sednare är nytestamentligt och kristligt, ej det förra. I Joh. 10, 30 läser artikelförfattaren vidare, det sonen säger, att hans hand är lika stark som fadrens. Derom finnes dock i texten icke ett ord, utan är detta blott ett infall à la Hutter af artikelförfattaren sjelf. Utsagor, sådane som „*Allt mitt är ditt, och ditt är mitt*“ [se ofvan] utplockas ur det aldranärmaste och deras mening belysande textsammanhang, för att tjena förf. till vinnande af hans välmenta ändamål. Sedda i sitt sammanhang med närmaste text hänvisa de till motsatsen af förf:s åsigt. Karakteristiskt är hans bemödande att afvända det mot Jesu person förnärmande, som ligger i den ortodoxa tydningen af Joh. 10, 28–30. Han finner här „ett exempel på Jesu lärosätt, huru Han, när åhörarne stöta sig på det, som var dem för starkt, gick liksom tillbaka, för att steg för steg föra dem uppåt“, samt „huru Han ville uppfostra sina åhörare att kunna fatta och antaga hvad han i sin lärdom framställde“. Ville han lärt judarne, att han vore Gud, så hade de förklaringar, han här afgaf, endast varit tjenliga till att förhärda dem i deras villfarelse, ej att förbereda dem på sanningen. Det var sannerligen icke Jesus, utan kyrkomötena, som arbetat på „att steg för steg föra oss uppåt“ till den polyteistiska olymp, der nu treenigheten [eller rättare fyrenheten, usia och dess tre hypostaser] tronar med himladrottningen Maria och helgonens skaror. Om de „intyg“ för Jesu gudom, som artikelförf. hemtat ur Mose böcker (!!) och gamla testamentet i allmänhet medger han (hvad han gerna kunde utsträckt till *alla* sina åberopade intyg), att blott en andäktig (och han borde tillagt tanklös) själ kan finna dem „oemotsägligen vittna om Kristi gudom“. – Förläne oss Gud en andakt, som ej förblindar vårt förnuft för skriftens ord – må vi härvid önska. Ortodoxerna skulle bespara sig mycken nu bortspilld möda, om de, i stället för att försöka det omöjliga att grunda sina läror på nya testamentet, erkände sig stå på den grundval, der vi dock litet hvar veta, att de verkligen befinna sig, nämligen på den, som Tertullianus med prisvärd uppriktighet förklarade för sin: *Credo quia absurdum,*

ineptum, impossibile.

52)

Äfven bibelspråk, som intyga Messias' pre-existens, hafva af missförstånd begagnats som vittnesbörd för hans gudom. Till dessa återkomma vi längre fram.

53)

Orden *„sade till honom"* (εἰπεν αὐτῳ) i föregående vers kunna ej tjena till vederläggning af denna åsigt enär detta uttryck, enligt nya testamentets språkbruk, endast afser personen, som föranledt det derpå följande yttrandet, och *till* hvilken det är riktadt, men icke personen, *om* hvilken det gäller. Jemför Matth. 4, 7; Luk. 4, 4, 12 m. fl. ställen.

54)

Till stöd härför åberopas, att ὁ Κυριος μου (*„min herre"*) måste hafva afseende på Kristus, emedan han ursprungligen i nya testamentet alltid betecknas med ὁ Κυριος, medan Κυριος utan artikel nyttjas om Gud.

55)

Præstantium ac eruditorum virorum epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ, I. (Amsterdam 1660).

56)

Se t. ex. Lindbloms katekes stycket 181.

57)

Det äldsta af vår kyrkas symbola, det så kallade apostoliska, är visserligen icke skrifvet af apostlarne, men härstammar dock från en tid, då man i kristna kyrkan ännu icke ansåg Jesus för Gud, utan blott för Messias, Guds son. Det heter fördenskull i detsamma: „Jag tror på Jesus Kristus, Guds ende son, vår herre", hvarefter uppräknas de förnämsta messianska momenterna i hans lefnad och mission.

58)

Enär underberättelserna rörande Jesu börd finnes i alla, äfven de äldsta till oss komna codices, hafva vi här, trogna en grundsats, som vi alltigenom följt i detta arbete, betraktat dem som äkta och ursprungligen tillhörande de evangeliska urkunderna. Dock förekomma starka inre grunder mot detta antagande, och nya testamentet sjelft likasom visar ifrågavarande berättelser ifrån sig. Alldenstund frågan endast har ett sekundärt intresse för vår afhandling, öfverlemna vi dess afgörande åt läsaren sjelf, i det vi för detta ändamål framlägga hvad en utmärkt, af ortodoxerna sjelfva mycket anlitad kommentator, konsistorialrådet i Hannover, H. A. W. Meyer, yttrar i ämnet (se hans Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus, 1855). „Om Jesu gudssonskap i genetisk mening gå i nya testamentet två olika trosföreställningar bredvid hvarandra. I. Enligt Matth. och Luk. skedde en gudomlig Jesu aflelse i Marias sköte. II. Men enligt Paulus är Jesus kroppsligen upprunnen ur Davids σπερμα [säd] (Rom. 1, 3; jemför 9, 5, äfvensom löftet om Kristus såsom Davids σπερμα Gal. 3, 16), hvarvid Paulus blott kan hafva tänkt på den oafbrutna manliga descendensföljden, enär han uttryckligen inskränker Jesu gudssonskaps genesis till hans *andliga* väsen (Rom. 1, 3); enär vidare, äfven om Maria var en Davidsdotter, hennes son likväl, i fall han i kroppsligt hänseende blifvit gudomligt aflad, skulle hafva varit icke af Davids säd, utan, menskligt att tala, af Guds säd, hvilken sålunda skulle hafva afbrutit stamföljden; enär ytterligare Paulus predicerar om Kristus den sanna *menskligheten* (Rom. 5, 15; 1 Kor. 15, 21), hvilket icke förutsätter en gudomlig aflelse; enär

slutligen aposteln, som så ofta framhåller Kristi upphöjdhet öfver det *syndiga* menniskoslägtet, dock aldrig hänvisar på ett gudomligt ursprung till Kristi kroppslighet, hvartill han likväl, om en sådan föreställning legat inom hans troskrets, desto oftare och nödigare skulle blifvit föranledd, ju konstantare han å ena sidan betraktar köttet som syndens säte, men å andra sidan framställer Kristus som fullkomligt syndfri och på denna syndfrihet grundar den försonande verkan af hans död, hvarför han ock betecknar Kristi σαρξ [kött], emedan det var menskligt och dock syndfritt, som ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας [syndens kötts liknelse] (Rom. 8, 3). – Äfven i Hebr. 2, 14, 17 framstår Kristus till sin kroppslighet i alldeles samma fysiska kategori som andra menniskor. – I Apostl. 2, 30, der Kristus kallas Davids länds frukt, betecknar honom Petrus så ej blott genom moderlig börd, utan medelst manlig stamföljd från David. Lika litet häntyder Johannes, som dock var så nära förenad med Jesus och Maria, på en sådan Kristi börd som omtalas i Matth. och Lukas. Såsom λογος [ordet], hvilket uppenbarat sig i mensklig kroppslighet som mensklig personlighet, har Kristus enligt Johannes utgått från Gud och är fördenskull ὁ μονογενης [den enfödde], men ingenstädes är Kristus för honom en gudomlig produkt κατα σαρκα [efter köttet].

Denna tvåfaldiga och skiljaktiga trosföreställning i nya testamentet är icke att dölja, och hvad den andra i ordningen beträffar, måste det medgifvas, att hon 1) är den äldre, 2) den med öfvervägande apostolisk auktoritet utrustade, 3) den af Jesu samtide hyste, Matth. 13, 55; Luk. 4, 22; Joh. 1, 40; 6, 42, utan att han sjelf eller hans lärjungar motsäga den, 4) den genom brödernas otro (Joh. 7, 3), äfvensom genom Marias uppförande (Mark. 2, 21, 31; jemför Matth. 12, 46–50) understödda, 5) är bekräftad af Lukas sjelf, (2, 50) i motsats till hans föreställning om en underbar börd, samt 6) understödes äfven af den omständighet, att hvarken i Nazareth eller från Jesu fienders sida det ringaste tecken visat sig till misstanka om en oäkta börd. Härtill kommer, att i Matth. och Luk. omtalas englauppenbarelser, som med hänseende till historiens pragmatism ömsesidigt utesluta hvarandra. Icke förty har den hos Matth. och Luk. utpreglade föreställningen, ehuru förkastad utaf en del af ebioniterna [en från apostoliska tiden härstammande kristlig församlingsgren] likväl blifvit den herrskande inom kyrkan, till Kristi förherrligande och med stöd af septuagintas öfversättning af Es. 7, 14.

59)

Jemför d:r M. Wolffs apologi: „Die philonische Philosophie“.

60)

Så yttrar sig Filon: λογος δε ἐστιν εἱκων θεου, δἱ οὑ συμπας ὁ κοσμος ἐσημιουργειτο, De monarch. I, 2. På ett annat ställe kallar han logos ὁργανον δἱ οὑ κατεσκευασθη (ὁ κοσμος), De Cher. I.

61)

Så heter det i afhandlingen Pesikta Rabbathi fol. 62, col. 1: Hvilket ljus är det, som upplyser Guds församling? Messias’ ljus, emedan det är skrifvet: Gud såg att ljuset var godt; hvilket vill säga: Gud förutsåg, innan verlden var skapad, att Messias skulle frälsa folken. – Och i Jalkut Simeoni fol. 56: Hvad är det annat än Messias’ ljus, om hvilket den heliga skrift säger: Gud såg, att ljuset var godt?

62)

Thomander öfversätter: „sedan han genom sig sjelf reningen gjort hade af våra synder“. De äldsta codices, och bland dem codex sinaiticus, hafva icke orden „genom sig sjelf“ (δἱ ἑαυτου). Denna inflickning är emellertid gammal nog, för att ega åtskilliga auktoriteter för sig. Yngre är inflickningen „våra“ (synder), hvilken tydligen tillkommit som ett dogmatiskt försigtighetsmått mot antagandet, att här skulle menas synder hos Kristus sjelf. Vi anföra detta blott som ett af de intyg, hvilka hvarje sida af nya testamentets text erbjuder för den dogmatiska revision, som prestkyrkans män, än mer än mindre försigtigt, försökt att göra af

nya förbundets urkunder.